SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. I

DELA RENAŞTERE PÂNĂ LA KANT

OMAGIU PROF. ION PETROVICI

//

BUCUREŞTI // 1937

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

DELA RENAŞTERE PÂNĂ LA KANT

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

OMAGIU PROF. ION PETROVICI

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. I

DELA RENAŞTERE PÂNĂ LA KANT

de

C. Rădulescu-Motru, Edgar Papu, Anton Dumitriu, G. Vlădescu-Răcoasa, Alice Voinescu, N. Façon, Al. Posescu, Traian Herseni, Const. Noica, I. Brucăr, Vasile Pavelco, Mircea Vulcănescu, C. Botez, Petru Comarnescu, I. Zamfirescu, Şt. Şoimescu, C. Floru şi B. Irion.

B U C U R E Ş T I // 1 9 3 7

PREFAȚĂ

O Istorie a Filosofiei *în limba noastră era de mult și adânc necesară. In așteptarea însă a unei* Istorii a Filosofiei, *făcută de un singur autor, a cărei apariție nu se arăta deocamdată probabilă,* Societatea Română de Filosofie *a crezut că o* Istorie a Filosofiei Moderne *poate fi și trebue alcătuită în colaborare. Prilejul l-a oferit împlinirea a 30 de ani de învățământ a Prof. I. Petrovici, care a ilustrat acest domeniu.*

Lucrarea aceasta, care va cuprinde trei volume, pornind de la Renaștere și înaintând până în zilele noastre, este prima operă de acest fel și de astfel de dimensiuni în limba română.

Lucrarea, deși în colaborare, este unitară, capitolele legându-se între ele și formând un întreg armonic, lăsându-se totuș fiecărui autor individualitatea expunerii și caracterul personal al interpretării. Străinătatea de altfel a dat mai multe modele, pentru atari lucrări de muncă colectivă, în diverse domenii ale filosofiei, dovedindu-se fructuoase și utile.

Societatea Română de Filosofie, *făcând să apară această lucrare, ține să mulțumească tuturor colaboratorilor, în special gânditorilor străini, cari și-au dat concursul lor prețios, atât ca semn de prețuire față de profesorul sărbătorit cât și din simpatie pentru cultura românească.*

Societatea Română de Filosofie

PRÉFACE

La nécessité d'une Histoire de la Philosophie *en roumain était depuis longtemps ressentie, mais puisque la parution d'un tel ouvrage était à present peu probable,* la Société Roumaine de Philosophie *a cru utile de recourir à un travail de collaboration. Comme on ne pouvait pas ne pas honorer les 30 ans d'enseignement du Professeur Petrovici, la* Société Roumaine de Philosophie *a tiré profit de cette occasion et a accompli son projet.*

Cet ouvrage, qui comprend 3 volumes et commence à la Renaissance pour aboutir à nos jours, est la première oeuvre de ce genre et de cette envergure en langue roumaine.

L'ouvrage, quoiqu'en collaboration, est unitaire, les chapîtres étant liés entre eux et formant un tout harmonieux. Il laisse cependant à chaque auteur l'individualité de l'exposé et le caractère personnel de l'interprétation. A l'étranger, du reste, plusieurs modèles de semblables travaux collectifs nous ont été donnés dans les divers domaines de la philosophie et se sont révélés fructueux et utiles.

La Société Roumaine de Philosophie *qui fait paraître ce travail tient à remercier tous les collaborateurs et spécialement les penseurs étrangers qui ont apporté leur précieux concours autant par estime pour le professeur que nous honorons, que par sympathie pour la culture roumaine.*

La Société Roumaine de Philosophie

CUPRINSUL

VOL. I

*) Ultimele două subcapitole: Incercări noi asupra intelectului omenesc şi Teodiceea sunt redactate de C. Noica

ION PETROVICI

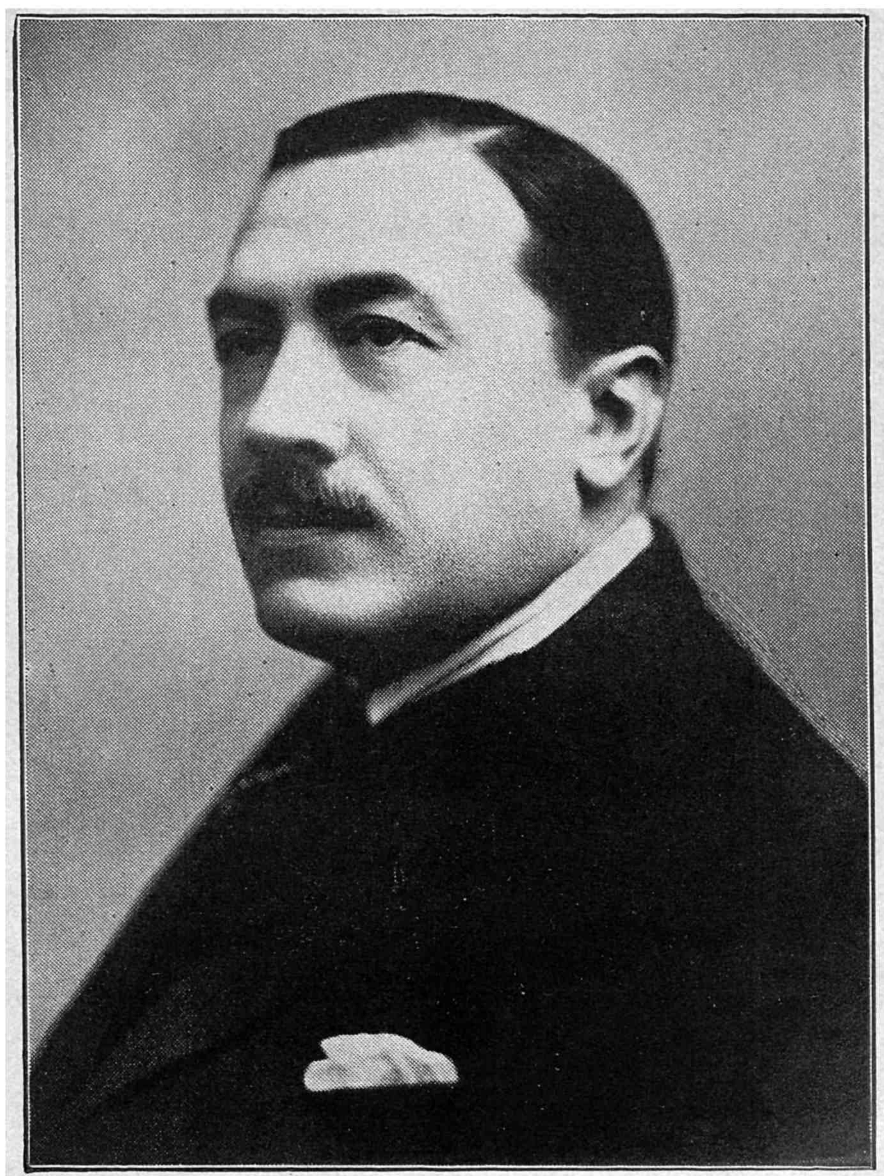
S'au împlinit trei decenii de când, în luna Noembrie a anului 1906, Profesorul Ion Petrovici urca pentru întâia oară treptele catedrei sale la Universitatea din Iaşi. Tânărul de 24 de ani, ieşit de puţină vreme din şcoala lui Titu Maiorescu, contracta atunci faţă de sine însuşi şi faţă de acei cari îl chemau la un loc de mare răspundere, un legământ de viaţă, respectat cu o stăruinţă şi o rodnicie pe care tineretul de azi le pot socoti exemplare. Implinirea a trei decenii de muncă în serviciul şcoalei şi gândirii româneşti alcătueşte pentru lumea noastră academică o dată care trebue reţinută, cu atât mai mult cu cât chipul în care Profesorul Ion Petrovici a ştiut să fructifice terenul specialităţii sale şi sufletele elevilor săi, talentul cu care a câştigat pentru problemele filosofiei interesul unor straturi întinse ale publicului cultivat, stima în care a ştiut a impune numele ţării noastre în forurile ştiinţifice străine, precum şi spiritul de solidaritate morală pe care l-a manifestat faţă de toţi însoţitorii săi în comunitatea aceloraşi idealuri, fac parte din rarele fapte care ne îngădue să vorbim astăzi despre o mişcare filosofică românească. „Societatea Română de Filosofie" şi numeroşii cercetători cari s'au asociat iniţiativei sale, sunt bucuroşi să întoarcă lui Ion Petrovici, în forma acestui omagiu academic, o parte din datoria pe care cu toţii şi-o recunosc faţă de eminentul profesor şi gânditor.

Este desigur prematur a încerca o caracterizare definitivă a operii profesorului care se găseşte astăzi în deplină afirmare a talentului său şi în curs de desăvârşire a unui sistem de interpretare a lumii. Dacă însă activitatea lui Ion Petrovici se desfăşoară cu o vigoare care legitimează interesul cu care este permanent întâmpinată, rezultatele îmbelşugate ale muncii sale de până acum permit totuşi gruparea şi aprecierea lor.

Fie-ne îngăduit a tălmăci în aceste rânduri câteva din gândurile care plutesc în mintea tuturor acelora cari i-au urmărit activitatea, fie ca profesor, orator şi scriitor, fie ca cercetător şi îndrumător al şcoalei.

Ion Petrovici este unul dintre cei mai de seamă dascăli de filosofie cari au ilustrat vreodată catedra românească. Foştii lui elevi păstrează vie amintirea momentelor în care profesorul de logică şi istoria filosofiei moderne ridica limpezile arhitecturi ale prelegerilor sale. Punând în serviciul învăţământului o mare pasiune pentru ştiinţă şi pentru transmiterea ei, Ion Petrovici o susţine prin darul de a lumina punctele cele mai obscure ale disciplinelor pe care le propune şi de a le prezenta în totaluri pline de forţă şi de originalitate. Ordinea luminoasă, *lucidus ordo* al anticilor, este virtutea esenţială a prelegerilor sale, aceea prin care isbuteşte să câştige mintea auditorilor săi. Reprezentant al unei oratorii de tip antic, în care coherenţa strictă a expunerii, perfecţiunea frazei şi măsura întregei atitudini completează o imagine armonioasă, Ion Petrovici a făcut să se audă cuvântul său în ocazii variate ale vieţii noastre publice, rămânând totuşi, în primul rând, un orator de catedră. Elocinţa românească s'a îmbogăţit prin prelegerile şi discursurile lui Ion Petrovici cu unele din momentele sale cele mai fericite. Aceleaşi însuşiri de măsură şi eleganţă revin şi în numeroasele opere cu care a îmbogăţit literatura de memorii şi călătorii.

Evident, chiar în paginele aparţinând acestor genuri, cugetătorul rămâne totdeauna prezent, după cum în operele sale filosofice, scriitorul nu lipseşte niciodată. Incercând să umple prăpastia pe care veacul al XIX-lea, cu puţine excepţii, a săpat-o între expunerea tehnică a filosofiei şi modurile expresiei literare, Ion Petrovici înţelege că, fără a renunţa la nimic din rigoarea sa, opera gânditorului are uneori să-şi sprijine ideile prin mijloacele sensibile ale imaginaţiei. Această fericită asociaţie a gânditorului cu artistul dau lucrărilor sale o calitate eminamente asimilabilă pentru orice cititor de o formaţiune mai înaltă. Există desigur gânditori care se complac într'un anumit ermetism al specialităţii şi care socotesc că valoarea operelor lor se poate măsura şi după numărul acelora pe care isbutesc să-i ţină departe de terenul straşnic păzit al cercetării lor. Firea mai sociabilă a lui Ion Petrovici înclină însă către convingerea că adâncimea şi precizia gândirii nu pierd nimic atunci când ajung să se comunice în mod fericit.



I. PETROVICI

Contribuţia ştiinţifică a lui Ion Petrovici se clasează în domeniile istoriei filosofiei, ale logicei, ale epistemologiei şi ale metafizicei. Nu vom încerca în această rapidă schiţă inventarierea scrierilor în care Ion Petrovici a contribuit la mai buna cunoaştere a filosofiei moderne sau a luminat, în chip original, vreuna din problemele disciplinelor pe care le reprezintă. Capitolul acestei lucrări consacrat filosofiei româneşti se va ocupa în detaliu despre contribuţia lui Ion Petrovici. Pentru caracterizarea generală întreprinsă aci, este necesar a arăta că în expunerea istoriei filosofiei, Ion Petrovici înaintează până în inima curentelor contemporane, printre care încercările de restauraţie a metafizicii alcătuesc un adevărat teren de elecţiune a cugetării sale. Studiile sale asupra lui Lachelier, Fouillé, Poincaré, Bergson, Wundt, Kant, etc., sunt pagini luminoase de expunere sintetică. Ele vor ajuta pe cercetătorul viitor să fixeze atmosfera în care s'au desvoltat ideile filosofului român şi vor permite situarea lor într'un anumit moment european. Construind pe aceste baze, sforţarea cea mai originală a lui Ion Petrovici, aceea care animă încă cercetarea sa, s'a îndreptat către sfera de probleme a metafizicei. In această direcţie, el a fixat poziţia unui realism critic, înrudită cu aceea a unui Wundt sau Riehl, ale căror cursuri le-a audiat în trecerea sa ca student în Germania. Admiţând posibilitatea cunoaşterii metafizice, dar concepând-o în fiecare din formele ei variate ca pe una din versiunile umane posibile ale realităţii ultime, de care nu ne putem apropia decât prin aproximaţii succesive, filosofia lui Ion Petrovici se poate caracteriza, în adevăr, ca un realism corectat prin criticism. In opera de aproximare a realităţii ontologice, filosoful român rezervă un mare rol cuceririlor ştiinţei, dar şi speculaţiei raţionale, în care întrevede adevăratul fundament al certitudinii. In ordinea epistemologică, raţionalismul a găsit astfel în Ion Petrovici un partizan hotărît. Motivele raţionalismului său sunt sugerate de altfel nu numai de analiza condiţiilor cunoaşterii, dar şi de consideraţii de oportunitate în legătură cu situaţia specială a culturii româneşti, a cărei tinereţe el o doreşte scutită de efectele demoralizatoare în care sfârşeşte orice empirism relativist. Calităţile de măsură, armonia şi echilibrul personalităţii lui Ion Petrovici revin astfel şi în îndrumările filosofiei sale.

Natură teoretică şi estetică, aplecat spre cunoaştere şi contemplaţie, Ion Petrovici n'a dispreţuit amestecul în viaţa publică. Desprins din tabăra junimistă, căreia formaţiunea sa

îi datoreşte atâta, Ion Petrovici a păstrat todeauna ceva din temperamentul oamenilor cari compuneau vestita societate literară şi politică. Interesant este de observat că aplecările firii sale şi caracteristicile mediului din care a primit cele dintâi înrâuriri şi-au găsit mai târziu o justificare în viziunea sa metafizică. In adevăr, pentru acest filosof, fundamentul lucrurilor prezintă o imobilitate, o armonie statică, afirmată tocmai într'un moment în care filosofia atât de răsunătoare a lui Bergson impunea viziunea dinamică a lumei. Desvoltând punctul său de vedere de filosof, atunci când a fost chemat în fruntea Ministerului Instrucţiunii Publice, Ion Petrovici a crezut că trebue să doteze învăţământul secundar al ţării, cu mijloace capabile de a asigura o concepţie generală despre lume, preconizând extinderea şi întâietatea învăţământului filosofiei, ca materie coordonatoare. Foarte combătut şi căzând până la urmă, proectul de lege al lui Ion Petrovici s'a realizat prin toate acele măsuri ulterioare, care au dat filosofiei, în liceele noastre, locul şi importanţa ce li s'au refuzat în primul moment.

Poate însă că acţiunea practică cea mai de seamă a Profesorului Ion Petrovici trebue căutată în exemplul devotamentului său pentru cauza spiritului, în neostenita pasiune depusă în urmărirea şi proclamarea Adevărului, în toate acele virtuţi ale cercetătorului, pe care Omagiul de faţă le recunoaşte cu plăcere şi le propune tineretului care va urmări, în paginele lui, istoria spiritului filosofic şi a cuceririlor sale în epoca modernă.

Societatea Română de Filosofie

ION PETROVICI

Il y a trente ans, le Professeur Ion Petrovici gravissait pour la première fois, en novembre 1906, les degrés de sa chaire, à l'Université de Jassy. Ce jeune homme de 24 ans, récemment sorti de l'école de Titu Maiorescu, prit alors un engagement pour la vie envers lui-même et envers ceux qui l'appelaient à un poste de haute responsabilité, — engagement fidèlement respecté et fructueusement illustré, qui peut servir d'exemple à la jeunesse actuelle. Cet anniversaire de trente années de travail au service de l'enseignement et de la pensée roumaine marque une date encore plus importante pour notre monde académique si l'on considère comment le professeur Ion Petrovici a su faire fructifier le terrain de sa spécialité et l'âme de ses élèves, le talent grâce auquel il a conquis, pour les problèmes philosophiques, l'intérêt des larges masses du public cultivé, l'estime qu'il a su gagner pour le nom de notre pays en des cercles académiques étrangers, ainsi que l'esprit de solidarité morale qu'il a manifesté à l'égard de ses compagnons dans la communauté de mêmes idéaux, des faits qui ont élargi sensiblement ce qu'on peut appeler le mouvement philosophique roumain. La Société Roumaine de Philosophie, ainsi que les nombreux savants qui se sont associés à son initiative sont heureux de restituer à Ion Petrovici sous la forme de cet hommage académique, une partie de la dette que tous reconnaissent avoir cantractée envers l'éminent professeur et penseur.

Il est, certes, prématuré d'essayer de caractériser définitivement l'oeuvre du professeur, puisque son talent est actuellement en pleine affirmation et que son système d'interprétation du monde est en voie d'accomplissement. Si l'activité de Ion Petrovici se déploie avec une vigueur qui légitime l'intérêt

dont elle est toujours l'objet, les résultats féconds de son travail peuvent être cependant réunis pour qu'on puisse formuler une appréciation. Qu'il nous soit donc permis de rappeler ici quelques unes des pensées présentes à l'esprit de tous ceux qui ont suivi son activité de professeur, d'orateur et d'écrivain ou celle de savant et de promoteur de l'enseignement.

Ion Petrovici est un des plus grands maîtres de la philosophie roumaine. Ses anciens élèves gardent encore vivant le souvenir des moments où le professeur de logique et d'histoire de la philosophie moderne exposait ses leçons marquées d'une claire ligne architecturale. Mettant au service de l'enseignement une grande passion pour la science et son épanouissement, Ion Petrovici la soutient par son don d'éclairer les points les plus obscurs des disciplines qu'il propose et de les présenter dans des ensembles pleins de puissance et d'originalité. L'ordre lumineux, *le lucidus ordo* des anciens, est la force essentielle de ses leçons par laquelle il réussit à capter l'esprit de ses auditeurs. Représentant d'un art oratoire de caractère attique dans lequel la stricte cohérence de l'expression, la perfection de la phrase et toute l'attitude complètent une image harmonieuse, Ion Petrovici a fait entendre sa parole dans différentes occasions de notre vie publique, restant toutefois un orateur universitaire. L'éloquence roumaine s'est enrichie par les leçons et les discours de Ion Petrovici d'un de ses moments les plus heureux. On retrouve aussi les mêmes qualités de mesure et d'élégance dans les nombreuses oeuvres dont il a enrichi la littérature de mémoires et de voyages. Mais dans les pages appartenant à ces genres, le penseur reste toujours présent, de même que l'écrivain n'est jamais absent de ses oeuvres philosophiques. Essayant de combler le vide que le XVIII-e siècle, à quelques exceptions près, a creusé entre l'exposé technique de la philosophie et les modes de l'expression littéraire, Ion Petrovici comprend que l'oeuvre du penseur, sans renoncer en rien à sa rigueur, a quelquefois besoin de soutenir les idées par les moyens sensibles de l'imagination. Cette heureuse association du penseur et de l'artiste donne à ses oeuvres une qualité éminemment assimilable pour tout lecteur d'une formation plus élevée. Il existe, certes, des penseurs qui se complaisent dans un certain hermétisme de leur spécialité, paraissant croire qu'on peut connaître la valeur de leurs oeuvres d'après le nombre de ceux qu'ils réussissent à tenir éloignés du terrain, fort bien gardé, de leurs recherches. La nature plus sociable de

Ion Petrovici incline vers la conviction que la profondeur et la précision de pensée ne perdent rien lorsqu'elles arrivent à être communiquées d'une façon heureuse.

La contribution scientifique de Ion Petrovici embrasse les domaines de l'histoire de la philosophie, de la logique, de l'épistémologie et de la métaphysique. Nous n'essayerons pas, dans cette courte esquisse, d'énumérer les oeuvres par lesquelles Ion Petrovici a contribué à une meilleure connaisance de la philosophie moderne ou par lesquelles il a mis en lumière, d'une façon originale, quelques uns des problèmes appartenant aux disciplines qu'il représente. Le chapitre de cet ouvrage consacré à la philosophie roumaine s'occupera en détail de l'apport de Ion Petrovici; nous croyons nécessaire de montrer comment il pénêtre, dans l'exposé de l'histoire de la philosophie, jusqu'au coeur des courants contemporains, parmi lesquels les essais de restauration de la métaphysique constituent le véritable terrain d'élection de sa pensée Ses études sur Lachelier, Fouillée, Poincaré, Bergson, Wundt, etc., sont des pages lumineuses d'exposé synthétique. Elles aideront les critiques futurs à fixer l'atmosphère dans laquelle se sont développées les idées du philosophe roumain et permettront de les situer dans un certain moment européen. Construisant sur ces bases, — effort le plus original de Ion Petrovici et qui anime encore ses recherches, — il s'est dirigé vers la sphère des problèmes de la métaphysique. Dans cette direction, il a fixé la position d'un réalisme critique, apparenté à celui d'un Wundt ou d'un Riehl dont il a suivi les cours au temps où il faisait ses études en Allemagne. Admettant la possibilité de la connaissance métaphysique, mais la concevant, dans chacune de ses formes variées, comme une des versions humaines possibles de la réalité finale dont nous ne pouvons nous approcher que par des approximations successives, on peut réellement caractériser la philosophie de Ion Petrovici de réalisme corrigé par le criticisme. Dans l'oeuvre d'approximation de la réalité entologique, le philosophe roumain, réserve un grand rôle aux conquêtes de la science ainsi qu'aux spéculations rationnelles, dans lesquelles il entrevoit le véritable fondement de la certitude Dans l'ordre épistémologique, le rationalisme a trouvé dans Ion Petrovici un partisan décidé. Les motifs de son rationalisme sont d'ailleurs suggérés non seulement par l'analyse des conditions de la connaissance, mais encore par des considérations d'opportunité, en rapport avec la situation spéciale de

la culture roumaine, dont il voudrait voit la jeunesse protégée contre les effets démoralisateurs où finit tout empirisme relativiste. Les qualités de mesure, d'harmonie et d'équilibre de la personnalité de Ion Petrovici se retrouvent aussi dans les directives de sa philosophie.

Nature théorique et esthétique, incliné vers la connaissance et la contemplation, Ion Petrovici n'a pas dédaigné d'intervenir dans la vie politique. Sorti du cercle „junimiste", auquel sa formation est tant redevable, Ion Petrovici a toujours conservé quelque chose du tempérament des hommes qui composaient ce célèbre cercle littéraire et politique. Il est intéressant d'observer que les inclinations de sa nature et les caractéristiques du milieu dont il a reçu les premières influences ont trouvé plus tard une justification dans sa vision métaphysique. En effet, pour ce philosophe, le fondement des choses présente une harmonie statique, qu'il affirme justement à un moment où la philosophie si retentissante de Bergson imposait la vision dynamique du monde. Développant son point de vue de philosophe lorsqu'il a été appelé à exercer la fonction de Ministre de l'Instruction Publique, Ion Petrovici a cru devoir doter l'enseignement secondaire roumain de moyens capables d'assurer une conception générale du monde, en préconisant l'extension et la priorité de l'enseignement de la philosophie comme matière de coordination et de direction. Le projet de loi de Ion Petrovici, très combattu et ensuite rejeté, a été réalisé succesivement par toutes les mesures ultérieures qui, dans nos lycées, ont donné à la philosophie la place et l'importance qu'on lui avait refusées jusque là.

Mais peut-être l'action la plus importante du professeur Ion Petrovici doit-elle être recherchée dans l'exemple de son dévouement pour la cause de l'esprit, dans son infatigable passion pour la recherche et la proclamation de la vérité, dans toutes ces vertus du savant que cet Hommage se réjouit de reconnaître et de proposer à la jeunesse qui, dans les pages de Ion Petrovici,, pourra suivre l'histoire de l'esprit philosophique et de ses conquêtes à l'époque moderne.

La Société Roumaine de Philosophie

ISTORIA FILOLOSOFIEI MODERNE
DELA RENAŞTERE PÂNĂ LA KANT

Filosofia şi istoria filosofiei

1. Importanţa care se acordă istoriei filosofiei este interpretată de unii în defavoarea filosofiei însăşi. — 2. Raportul dintre filosofie şi ştiinţele speciale. — 3. Istoria filosofiei sub forma de istorie a problemelor şi ideilor filosofice şi istoria filosofiei sub forma de istorie a sistemelor filosofice. — 4. Contribuţia istoriei filosofiei la înţelegerea filosofiei în genere.

1. — In cadrul disciplinelor filosofice, istoria filosofiei are o importanţă deosebită. Unii dintre profesorii de filosofie o consideră chiar ca fiind cea mai importantă disciplină filosofică. In tot cazul, importanţa, pe care o are istoria filosofiei pentru înţelegerea filosofiei, nu o are istoria oricărei alte ştiinţe speciale pentru înţelegerea în parte a fiecărei ştiinţe. Profesorii de filosofie nu se pot lipsi de istoria filosofiei, pe când profesorii de ştiinţe speciale se pot lipsi uşor de istoria ştiinţei lor.

S'ar putea zice, şi s'a zis, că importanţa istoriei filosofiei provine din slăbiciunea filosofiei de a se susţine ca o ştiinţă de sine stătătoare. Filosofia are nevoie de sprijinul istoriei filosofiei pentru a-şi defini obiectul şi metodele; nevoie pe care nu o simt celelalte ştiinţe. Cunoştinţele care formează sistemele acestora din urmă au o desvoltare după o ordine cronologică aproape lineară; cele venite în urmă se fundează pe cele precedente, fără întreruperi şi ocoluri. In filosofie, dimpotrivă Sistemele filosofice, nu numai că nu se urmează cronologic, fundându-se unul pe altul, ci din potrivă se nimicesc unul pe altul, fiecare având pretenţiunea să constitue filosofia întreagă pentru toate timpurile. In istoria ştiinţei speciale, cunoştinţele venite în urmă înglobează în ele pe cele dinaintea lor; în filosofie, sistemele venite în urmă nu numai că nu înglobează în ele pe cele precedente dar adeseori au aparenţa că fiecare ar voi să înceapă d'acapo gândirea filosofică.

Aceste deosebiri dintre istoria filosofiei şi istoria orişicărei ştiinţe speciale au fost interpretate în defavoarea filosofiei, chiar de către unii filosofi. S'a zis că filosofia, pe lângă că are nevoie de istoria sa pentru a-şi defini obiectul şi metodele, mai are încă desavantajul să întrevadă din trecutul său inaniţia la care este condamnată în viitor. După aceşti interpretatori defavorabili, istoria filosofiei este un trist muzeu de opere grandioase, dar neisbutite; de opere devenite ruine deodată cu naşterea lor. Ce perspective deschide înaintea sa un asemenea trecut? Este drept, că ceva asemănător găsim şi la celelalte ştiinţe speciale. Şi aci trecutul este plin de opere neisbutite, de rătăciri şi absurdităţi... Totuşi, în trecutul fiecărei ştiinţe speciale, se poate urmări o dâră de lumini care conduce spre prezent; din operele neisbutite, multe se înlătură, însă şi multe se complectează şi se desăvârşesc; rătăcirile se corectează, aşa că drumul ştiinţei merge neîntrerupt înainte, şi pe el progresează adevărul. In trecutul filosofiei, dimpotrivă, nici o dâră de lumină, care să se continue, ci din când în când scântei mari de fulger, care mai curând orbesc de cât luminează pe acela care caută drumul adevărului.

In concluzie, aşa dar: înlăuntrul disciplinilor filosofice, istoria filosofiei are rolul de „memento mori". Ea aduce aminte filosofului că ştiinţa sa nu-şi are încă obiectul şi metoda bine definite; ceva mai mult, că filosoful, întocmai ca Sisif din legendă, este condamnat la o muncă ce n'are sfârşit.

2. — Să vedem ce se poate răspunde unei interpretări atât de defavorabile filosofiei.

Afirmările, pe care interpretarea se bazează, duc în mod logic la concluzia formulată mai sus, într'un singur caz, anume: când între filosofie şi ştiinţele speciale există o identitate de obiect şi de metode. Atunci este natural să constatăm că istoria ştiinţei stă faţă de ştiinţa actuală, într'un anumit raport, când este vorba de ştiinţele speciale, şi într'un raport cu totul contrariu, când este vorba de filosofie. Oricâte particularităţi am admite de partea filosofiei, este cu neputinţă să explicăm deosebirile. Posiţiunea pe care o are istoria filosofiei faţă de filosofie rămâne neînţeleasă, cât timp filosofia este considerată ca fiind de aceiaşi natură cu celelalte ştiinţe.

Explicarea acestei poziţiuni, de aparenţă paradoxală, se uşurează însă, de îndată ce între natura filosofiei şi natura celorlalte ştiinţe speciale presupunem de la început o deo-

sebire fundamentală. Această presupunere a şi constituit, înainte vreme, premisa de la care plecau mai toţi filosofii. In timpul din urmă numai, prin strânsa apropiere făcută între filosofie şi ştiinţă, s'a abandonat această apropiere, şi s'a putut astfel ajunge la afirmările cuprinse în interpretarea de mai sus. Filosofii din timpul din urmă, nu toţi, binc înţeles, crezând că se ridică prestigiul filosofiei, prin identificarea ei în obiectul şi metodele celorlalte ştiinţe speciale, au creat, prin comparaţia dintre istoria filosofiei şi istoria ştiinţelor speciale, dificultăţile pe care le-am văzut, interpretate în defavoarea filosofiei.

Identificarea filosofiei cu celelalte ştiinţe speciale este recunoscută astăzi ca o eroare. Filosofia este o ştiinţă, dar o ştiinţă care îşi are obiectul şi metodele sale proprii. Ea nu constitue o ştiinţă specială, în cadrul celorlalte ştiinţe speciale, şi nici o enciclopedie de cunoştinţe împrumutate tuturor ştiinţelor. Filosofia stă de sine, atât în ceeace priveşte obiectul cât şi metodele. Dacă definiţia sa a suferit variaţiuni în decursul secolelor, sub aceste variaţiuni totuşi s'a păstrat ceeace formează caracterul ei diferenţial. Filosofia are ca obiect existenţa, luată ca un întreg, atât fizic cât şi sufletesc; iar ca metodă ea se serveşte, nu numai de regulile logice, pe care observaţia şi experienţa le poate controla şi verifica, ci şi de certitudinele pe care mintea omenească le scoate la lumină spontan din adâncul său existenţial.

Omul de ştiinţă specială îşi începe munca, numai după ce obiectul asupra căruia el se aplică este bine determinat. Cercetarea lui se limitează la anumite fapte sau anumite perspective ale naturei, şi lucrează cu o metodă care se menţine în cadrul posibilităţii de măsurătoare şi de prevedere calculabilă. In deosebire de omul de ştiinţă specială, filosoful depăşeşte aceste limitaţii. Premisa de la care el pleacă este că: omul împreună cu natura formează un tot al existenţii, pentru a cărui cunoaştere el trebue să pună în valoare toate funcţiunile sufleteşti cu care este înzestrat, ca individ şi ca membru al unei societăţi. Omul de ştiinţă specială, prin limitaţia pe care şi-o impune, neglijează tocmai aceea ce formează principalul obiect de studiu pentru filosof; el neglijează soluţionarea problemelor pe care le pune totul existenţial şi care sunt tocmai primele probleme care se leagă de înţelegerea vieţii omului. Tot aşa, din punctul de vedere al metodei, omul de ştiinţă specială neglijează certitudinile pe care mintea omenească le aduce prin alte mijloace (mit, tradiţie, mentalitate socială, lo-

gică afectivă, ş. a.), de cât acelea verificate de tehnica logicei raţionale. Omul de ştiinţă specială şi filosoful nu fac aşa dar acelaş lucru, însă se complectează. Care dintre ei doi este pe calea cea bună? Intrebare de prisos, căci unul şi altul fac o muncă necesară culturei omeneşti. Până ce filosoful nu pune ordine în problemele pe care totul exisenţial le ridică în sufletul omenesc, probleme care se impun şi care până la ivirea cercetării filosofice sunt soluţionate de mitologie şi credinţe religioase, până atunci omul de ştiinţă specială nu-şi are încă un drum deschis pentru cercetările sale. Este adevărat, că şi sub stăpânirea mitologiei şi a credinţelor religioase, activitatea omului primitiv nu este lipsită cu totul de o tehnică logică; omul cât de primitiv se serveşte totuşi de instrumente pentru a-şi realiza anumite scopuri practice, şi mânuirea de instrumente presupune o tehnică logică; cu toate acestea nu pe această mânuire de instrumente se altoieşte cercetarea de ştiinţă specială, ci pe pregătirea mintală pe care o dă filosofia. In Grecia veche, mânuirea instrumentelor de muncă a fost de mult cunoscută meşteşugarilor practici, ea a fost împrumutată probabil de la Egipteni, care şi ei o aveau din timpurile cele mai vechi împrumutată din Orient, dar nu dintre meşteşugari au eşit oamenii de ştiinţă ai Greciei vechi, ci dintre iniţiaţii în ale filosofiei. In primele timpuri chiar ale culturii vechi greceşti, cercetatea filosofică şi cercetarea ştiinţifică merg împreună. Filosofia pune întrebări şi deschide perspective; omul de ştiinţă specială reia întrebările şi le verifică. Până ce existenţa ca totalitate nu intră într'o ordine, adică haosul nu devine cosmos, ştiinţa specială nu-şi are nici obiectul, nici metoda.

Bine înţeles, la urma urmelor, atât filosoful cât şi omul de ştiinţă specială servesc aceluiaşi ideal. Amândoi urmăresc să găsească adevărul despre lume şi viaţă. Numai că găsirea acestui adevăr impune o diferenţiere, care face ca fiecare să ia o cale deosebită. Adevărul nu se desvăluie, privind în natură ca într'o oglindă. Poate cineva privi la obiectele naturii mult şi bine, el nu va găsi totuşi despre ele un adevăr, dacă mintea nu este înarmată cu întrebările care trebue puse naturii şi vieţii. Adevărul nu se desvăluie decât aceluia care ştie să întrebe de el. Această înarmare cu întrebări constitue momentul cel mai important în găsirea adevărului. De ea depinde succesul. In cucerirea acestei armături, filosoful şi omul de ştiinţă specială stau pe poziţii diferite; cu toate acestea, suc-

cesul fiecăruia este condiţionat de al celuilalt. Fără marile întrebări asupra existenţei, pe care filosoful le actualizează continuu în conştiinţa societăţii omeneşti, omul de ştiinţă specială s'ar pierde în amănunte; fără verificările cu care omul de ştiinţă specială răspunde la toate întrebările filosofului, filosoful s'ar pierde în speculaţiuni fără valoare.

3. — După aceste consideraţii să venim din nou la rolul pe care istoria filosofiei îl are în cadrul disciplinilor filosofice.

Era mai înainte acest rol paradoxal, şi puteà fi interpretat în defavoarea filosofiei, acum, după ce am văzut deosebirea dintre filosofie şi ştiinţele speciale, lucrurile se schimbă. Atât importanţa pe care o are istoria filosofiei, cât şi caracterele deosebite ale acesteìa faţă de istoria orşicărei alte ştiinţe speciale se explică.

In adevăr, pentru o ştiinţă, cum este aceea a filosofiei, care are pretenţia de a pătrunde cu înţelesul în firea şi în legile existenţei totale, şi încă prin metode care depăşesc cadrul logicei obişnuite, istorisirea trecutului său are o altă importanţă de cum o are această istorisire pentru oricare altă ştiinţă specială. Istoria prezintă sisteme de filosofie, deosebite radical de la secol la secol, uneori chiar deosebite în cursul aceluiaş secol, pe când istoria ştiinţei speciale prezintă sistemul aceleiaşi ştiinţe, înbogăţit treptat cu cunoştinţe noi şi adevărate. Fiecare sistem pe care îl prezintă istoria filosofiei are o valoare de sine; este o operă unitar construită, întocmai ca şi o operă de artă. El nu se poate corecta sau complecta în parte, cum se poate corecta şi complecta sistemul unei ştiinţe speciale. Fiecare sistem filosofic are pretenţia să fie un produs pentru eternitate.

Din această cauză încercările care s'au făcut până astăzi, între care, cea mai valoroasă, aceea a lui W. Windelband *(Geschichte der Philosophie,* prima ediţie în 1892), de a înlocui istoria sistemelor filosofice cu o istorie a problemelor şi a ideilor filosofice, n'au putut duce la rezultatul dorit. Asemeni încercări presupun de fapt că obiectul şi metoda fiecărui filosof sunt aceleaşi de la un secol la altul, aşa cum de regulă sunt la omul de ştiinţă specială. Căci numai dacă obiectul şi metoda sunt aceleaşi, atunci personalitatea aceluia care a creat sistemul de filosofie cade pe al doilea plan, pe primul plan rămânând continuitatea problemelor şi ideilor, aşa cum se întâmplă în istoria ştiinţelor speciale. Obiectul pe care

îl are în vedere filosoful provoacă probleme şi idei atât de vaşte, încât este cu neputinţă ca el, în definirea lui, să rămână acelaş de la filosof la filosof. Fiecare introduce în definirea obiectului ceva din propria sa persoană. Totalitatea existenţii, de altminteri, pe care filosoful are să o cerceteze, implică într'însa eul însusi al cercetătorului. In ceeace priveşte metoda de cercetare apoi, dificultăţile care se pun în calea unei istorii a problemelor şi ideilor filosofice, sunt încă şi mai mari. Filosofia face apel la certitudini, care vin direct din adâncul sufletesc al filosofului, sau al poporului în care s'a născut filosoful, aşa că la persoana acestuia va fi nevoie totdeauna să se facă recurs.

In rezumat, aşa dar, istoria filosofiei, sub forma de istorie a problemelor şi a ideilor filosofice, aşa cum a propus-o Windelband, deşi poate fi interesantă în unele privinţe (pentru scopuri didactice chiar de folos) nu va putea înlocui niciodată istoria sistemelor filosofice, care este forma tradiţională sub care cunoaştem istoria filosofiei. De altfel nici însuşi Windelband n'a rămas propunerei sale pe deplin credincios până la sfârşit.

4. — Să examinăm, mai departe, contribuţia adusă de istoria filosofiei la înţelegerea în genere a filosofiei. După aparenţă, am văzut, că ea prezintă trecutul, în care s'a desfăşurat filosofia, ca un şir de opere neisbutite şi căzute în ruină, deodată aproape cu naşterea lor, ca un muzeu trist, din care se presimte inaniţia la care este condamnată filosofia şi pe viitor.

Intrucât este îndreptăţit acest pesimism?

Este îndreptăţit, întrucât luăm filosofia în înţelesul pe care îl are orice ştiinţă specială, sau în înţelesul de enciclopedie a ştiinţelor speciale. Atunci, în adevăr, atât filosofia, cât şi istoria filosofiei îşi pierd originalitatea. Sarcina care se lasă în cazul acesta, pe seama filosofului, de a reflecta a doua oară asupra cunoştinţelor adunate de omul de ştiinţă specială, sau de a organiza în sinteze mai vaste, aceea ce organizează deja omul de ştiinţă specială în sintezele sale de specialist, este o sarcină care nu se potriveşte cu admiraţia desinteresată care a fost acordată filosofiei de către oamenii gânditori din toate timpurile. O asemenea sarcină aminteşte mai curând analogii străine de orice admiraţie desinteresată; cum s. ex. analogia cu sarcina, pe care, în viaţa economică modernă, şi-o rezervă exploatatorii muncii altora.

Pesimismul se înlătură deodată cu restabilirea adevăratului înţeles al filosofiei.

Dacă filosofului i se pune pe seamă profetica menire, de a scoate la lumina unei raţiuni clare, puţinul ce mijeşte spre adevăr şi moralitate, în haosul de gândiri, tendinţe afective şi dorinţe, cu care sufletul omenesc răspunde, secole de a rândul, la chinuitoarele întrebări asupra rostului existenţii, atunci dispar analogiile neplăcute, şi, în locul lor, se întrevăd motivele care au făcut ca filosofia să se bucure de admiraţia gânditorilor de până acum. A fi deschizător de drum spre orizonturi noi, este o vocaţie; a fi consolidatorul unui drum deschis, pe care să poată merge pe vecie viitorimea, este o altă vocaţie. Cea dintâi este vocaţia filosofului; cea de a două este vocaţia omului de ştiinţă specială. Fiecare îşi are obiectul şi metoda sa de lucru. Filosoful este atras de problemele care nu şi-au găsit încă o bază stabilă de discuţie: raportul între corp şi suflet; criteriile după care se aleg adevărul, binele moral şi frumosul; limitele şi critica cunoştinţei; sensul vieţii şi al existenţei; finalitatea culturei şi destinul... în sfârşit, toate problemele care depăşesc specialităţile ştiinţifice şi pe care omul de ştiinţă le consideră ca probleme de hotar.

La o filosofie, în acest înţeles, corespunde în bună parte istoria filosofiei, sub forma de istorie a sistemelor filosofice asupra căreia se opresc preferinţele noastre.

Nepărat însă, că şi în această formă găsim diferite realizări. Nu toate aduc în acelaş grad o contribuţie utilă filosofiei. Istoria sistemelor filosofice, ca şi toate felurile de istorie, poate fi bună sau rea, după cum este talentul şi comoara de cunoştinţe ale aceluia care o scrie. Motivul care ne hotărăşte să o preferăm este, că numai sub forma ei putem redà principalele momente ale creaţiunii filosofice însăşi.

Având în vedere aceste principale momente ale creaţiunii filosofice, suntem îndrumaţi să ştim şi ce anume avem să cerem de la o istorie a filosofiei, ca apoi să judecăm, când ea dă o contribuţie utilă, sau nu.

Principalul moment, de care se leagă întreaga structură a unei opere filosofice, stă în originalitatea autorului. Fără originalitate nu este operă filosofică, cum nu este nici operă de artă. Dar originalitatea filosofului este condiţionată de sistem. Filosoful cristalizează din sclipiri de adevăr deabia întrezărit, o teorie nouă cu pretenţie de a da o nouă bază ştiinţei;

din tendinţe vagi şi adeseori contrarii tradiţiei, o normă de conduită, sau un criteriu nou de valorificare a lucrurilor; în toate cazurile el inovează, şi cum pentru susţinerea inovaţiei sale el nu se poate servi de mijloacele logice obişnuite omului de ştiinţă, recurge la sistem. Pentru el sistemul este un mijloc suprem de probaţiune; este o justificare construită din tot felul de argumente, de natură raţională, afectivă, şi voluntară, pe care el nu o poate obţine de cât mulţumită tot darului înnăscut de originalitate.

Prima cerinţă, pe care o îndreptăm către istoricul în ale filosofiei este, aşa dar, ca el să ne redea în mod precis, în ce stă originalitatea filosofului, şi în ce măsură această originalitate este justificată prin structura sistemului. Filosof mare pentru toate timpurile este numai acela care a reuşit să armonizeze originalitatea cu sistemul. Multe originalităţi schinteetoare, dar fără justificare în sisteme, ca şi multe sisteme frumos construite arhitectonic, dar fără multă originalitate, s'au produs în decursul timpului; ele n'au intrat însă în istoria filosofiei.

După originalitate, al doilea moment principal, pe care trebue să-l redea istoricul în ale filosofiei, este starea culturală a epocei în care a trăit filosoful, fiindcă din cunoştinţa acestui moment se stabileşte nivelul la care s'a ridicat originalitatea. Pe acesta l-am putea numi momentul obiectiv al istoricului. El cere de la istoricul în ale filosofiei însuşirile care se cer de la istoricul culturii şi de la istoric în genere: informaţii precise şi judecată sigură. Cu acest moment, este apoi legat un al treilea, tot atât de important: cunoaşterea subiectivităţii filosofului, până în cele mai adânci legături ale acesteia cu psihologia şi cu antropologia poporului în mijlocul căruia s'a născut filosoful. Acesta de al treilea moment este cel mai greu de redat, şi pentru acest motiv istoricii în ale filosofiei de până acum l-au şi neglijat adeseori. Cu progresul cercetărilor de tipologie psihologică şi socială, el se va impune însă în viitor din ce în ce mai mult.

Când aceste trei momente mai principale întâlnesc la istoricul în ale filosofiei talentul şi competinţa necesară pentru a fi realizate, atunci nu mai încape îndoială că ne găsim înaintea unei contribuţii din cele mai utile pentru înţelegerea filosofiei în genere, chiar dacă istoricul a avut în vedere să ne facă să înţelegem numai un anumit sistem filosofic.

SPRE NOUI CONCEPȚII DESPRE LUME ȘI VIAȚĂ

Tendințe ale noului spirit

Odată cu amurgul Evului Mediu, urmează o nouă vârstă în istoria spiritului omenesc, care până astăzi își valorifică propriile-i categorii, de viață și gândire; pe ele s'a clădit întreg rostul culturii moderne. Dar tocmai această rodnică germinație, indicatoare a vremii noastre, rămâne și cea mai răsvrătită față de cadrul definițiilor. O asemenea dificultate i-a apărut, odată cu apropierea de obiectul studiului prezent, și unui B. Spaventa, care declară că această primă treaptă a epocii nouă, răspunzând îndeobște termenilor de Umanism și Renaștere, nu răsplătește pe cercetător cu acelaș caracter determinat, deci ușor de recunoscut, propriu atât cugetării medievale cât și filosofiei moderne de după Descartes. Realizările originale ale acestui special leagăn de creații spirituale, declară Spaventa, își afirmă o prezență prea ascunsă de aparența unor sensuri opuse și a anumitor forme preexistente[1]). De aci, epoca deschizătoare a veacurilor recente, cu greu poate fi surprinsă într'o singură formulă, care s'o trădeze în întregime, așa cum se întâmplă în cazul momentelor precedente sau următoare ei.

Mai târziu s'a verificat dificultatea de care amintește Spaventa într'una din ilustrările cele mai frecvente, cu care se încerca definirea generală a acestei epoci, și anume în convingerea unei întoarceri la antichitate. Printre cercetătorii mai noui, atrași spre considerarea unui asemenea fenomen de uimitoare plenitudine în inițiativa omenească, Burdach face — am risca termenul exagerat — o revoluție coperniciană. Nu atenția acordată culturii antice este o cauză de iscare a noului spirit; dimpotrivă, această nouă mentalitate, hrănită și încurajată de rațiunea unei evoluții firești, aspiră numai să-și afle un mediu predilect de

1) *B. Spaventa,* Rinascimento, Riforma, Controriforma, Venezia. La nuova Italia, Edit. 1928, p. 241.

regăsire în acea cultură [1]. Studiul antichităţii corespunde unui efect iar nu unei cauze în noua concepţie de viaţă, ce acum se pronunţă. Alt cercetător de nivelul lui G. de Ruggiero confirmă şi desvoltă această nouă vedere, amintind că familiarizarea cu cultura antică se coboară până în veacul XII, deci în plin Ev Mediu [2], când încă nu se putea presimţi un suflu apropiat Renaşterii. Intr'adevăr, chiar şi în afară de studiul isvoarelor linguistice sau literare, însuş freamătul viu al vieţii este colorat, într'unele feţe ale Evului Mediu, de umbrele antichităţii; n'avem decât să reflectăm, bunăoară, la acea artă statuară din Capua secolului al XIII, privită până târziu de mulţi cunoscători drept o colecţie de mostre a antichităţii romane. Spiritul antic nu apare, astfel, ca un element nou în mintea europeană; realizarea a două tipuri de cultură deosebite, ce încearcă deopotrivă atingerea cu antichitatea, se leagă numai de diferenţa modului cum e receptată această cultură în vechiul ev de mijloc şi cum va fi primită în epoca nouă, care ne preocupă. Rezervându-ne această discutare pentru momentul oportun, ne oprim la sublinierea dificultăţii de determinare a acestei perioade, care nu poate fi acoperită prin dogma întoarcerii la antichitate.

G. de Ruggiero remarcă numai că umanismul incipient se exprimă, îndeosebi, prin fragmente, cari denotă o vioiciune mai accentuată a tonului, un ritm mai viu, dar nu opune o filosofie anumită celei vechi — şi autorul se gândeşte la Petrarca, un gânditor incapabil de a compara neînsemnatele sale cunoştinţe platonice, cu imensul fond de erudiţie al doctorilor medievali, care ar fi apărat cu prestigiu cultura contimporană lui, dacă ar fi avut faţă de cine [3]. Rămâne, totuş, cert că Renaşterea, prezintă o modificare reală a axei spirituale medievale, dar noua mişcare fiind prea recentă, nu poate ajunge, timp de două veacuri, la o cristalizare filosofică. In multe cazuri, intervenţia definitivă a cuvântului pronunţat de filosofie, desvăluie epilogul unei forme de viaţă trăită, care începe a fi reflectată. Tot astfel şi adevărata expresie de gândire a nouii epoci se întipăreşte mai târziu în seria fenomenelor de cultură, abia odată cu Galilei şi Descartes.

---

1) *Konrad Burdach,* Reformation, Renaissance, Humanismus, II Aufl, Berlin—Leipzig, Paetel, 1926, p. 5.

2) *Guido de Ruggiero,* Rinascimento, Riforma e Controriforma, Bari, Laterza, 1930, Vol. I, pp. 65-u.

3) *Idem,* p. 1.

Această sinteză filosofică de mai târziu, cu elemente scoase din adânc de veacuri, a avut răgazul să arate, până în ultimele amănunte, că schimbarea ce ne preocupă e provocată de o deplină emancipare a personalităţii umane, existenţă desconsiderată în Evul Mediu, unde entităţile colective se bucurau de favoarea unei atenţii aproape exclusive. Dar o asemenea revendicare a dreptului personalităţii, nu alcătueşte niciodată, înlăuntrul celor două secole, o bază precisă de speculaţie a gândului, desvoltată cu amploarea cuvenită, deşi fenomenul jubilează în tot acest timp. El rămâne în Renaştere mai mult ca un fapt de domeniul înregistrărilor istorice, în timp ce se pierde ca într'un labirint, în puzderia de direcţii opuse a vremii, în compromisurile sincretice şi în tiparele preexistente, de cari amintea Spaventa. Prin urmare, trebuie să ocolim ispita, pe care adesea o oferă Renaşterea, de a ne provoca să transpunem fără rezerve, pe planul achiziţiilor filosofice, simple date ale unei originare desvoltări istorice.

O oarecare lumină asupra acestei căutate contribuţii filosofice a Renaşterii este aruncată de un alt fenomen dominant al timpului, amintit, printre alţii, şi de Dilthey, în formula cu care doreşte el să încadreze epoca. Renaşterea, după Dilthey, constituie o perioadă *artistică* făcând tranziţia între perioada *teologică* a Evului Mediu şi cea *ştiinţifică* modernă[1]). Formula ne devine preţioasă deoarece ea îndeamnă implicit să se polarizeze în jurul valorii dominante a vremii, toate manifestările spirituale, inclusiv direcţiile de gândire, singurele cari, în primul rând, atrag interesul într'o istorie a filosofiei. Astfel, arta ne poate servi, întrucâtva, ca element unificator, de găsire a unei corespondenţe intime între centre de gândire ce par disparate şi contradictorii. Totuş această operaţie s'ar aplica, oare, într'un mod similar şi la corpul cugetării medievale sau la sistemele gândirii moderne? Dacă am reveni la fraza lui Spaventa răspunsul ar fi negativ; filosoful italian găsise că atât Evul Mediu cât şi epoca modernă cuprind în sine creaţiuni cu mult mai determinate decât Renaşterea. Deaceea, în primele două epoci amintite, valorile privilegiate, religioase sau ştiinţifice sunt cu mult mai direct declarate, în însuş nucleul preocupărilor filosofice respective. Dimpotrivă, dominanta estetică din cugetarea Renaşterii intervine, cu oarecare discreţie,

1) *W. Dilthey,* Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 323.

apărând uneori numai în forme complimentare creaţiunilor filosofice şi reclamând, astfel, calea unor deduceri indirecte şi aproximative. Observaţia adâncă a lui Dilthey ne va folosi, fără îndoială; totuşi ea constituie un auxiliar foarte delicat de mânuit pentru surprinderea gândirii din Renaştere.

Asociate cu supremaţia artei, Dilthey mai vede încă două fenomene caracteristice acestei epoci, primul de ordin social-economic şi celălalt de ordin religios [1]). Cel dintâiu se declară odată cu ivirea funcţiunii specifice a oraşelor, unde viaţa burgheză îşi face loc sub forma unei indisolubile unităţi; această unitate apare pentru prima dată între coordonatele dualismului prescris de modelele vieţii medievale: călugărul şi cavalerul. Fenomenul burgheziei, neîncătuşat de categoriile transfigurării, ca fondul hieratic de atingere cu lumea al celor două forme de trăire antecedente, vesteşte o majorare a contactului cu natura; drept consecinţă, se va ivi o filosofie mai apropiată de aspectele sensibile, ce-şi poate prelungi efectele până la o revocare a crezului transcendent medieval. Al doilea fenomen, anunţat ca religios, se anexează de anularea unui asemănător dualism între ceresc şi pământesc, exprimându-se pe plan filosofic, prin ideea panteistă, care pare, sub felurite forme, să domine Renaşterea.

Toate aceste determinante ale epocii, cu a căror sevă se hrăneşte domeniul gândirii, ne îndeamnă să reflectăm la o filosofie dictată de un puternic individualism, subsumată valorii artistice, întreţinută de o mentalitate burgheză imanentistă şi ratificată de o concepţie religioasă panteistă. Totuş, perspectiva filosofică amintită ar putea să închege numai un complex de indicii, iar nu forma desvoltată a gândirii timpului. Deaceea, pentru a spori mijloacele de cuprindere ale acestei epoci cugetătoare, suntem constrânşi să apelăm şi la concursul unei priviri genetice. Numai după ce vom face o asemenea consideraţie, putem relua, spre aprofundare, aspectele spiritului, îndeobşte atribuit Renaşterii.

Pentru investigarea antecedentelor acestei epoci nu ne rămâne decât să luăm ca premiză accepţia perfectei continuităţi dintre Evul Mediu şi Renaştere, după ce am respins ipoteza saltului brusc înspre valorile antichităţii. Se pare chiar că începutul Renaşterii ar echivala cu primatul ce-l dobândesc

1) *W. Dilthey*, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 322 şi 324.

unele mişcări subjacente ale Evului Mediu care obţinuseră totuşi o funcţiune importantă încă dinnainte.

Una din aceste mişcări, după afirmaţia lui Höffding, pare a fi misticismul medieval. Se ştie că în Evul Mediu se acorda o minimă importanţă documentului sufletesc individual, deoarece colectivitatea cu cadrele ei de cultură impersonală era singura care se bucura de favoarea unei atenţii deosebite. Misticismul prezintă însă unica modalitate a acestei epoci de a privi îndeaproape adâncurile sufletului omenesc; „omul care nu se cunoaşte pe sine, nu va fi cunoscut"[1]), declară o sentinţă din acele cunoscute „Fioretti ale Sf. Francisc". O asemenea formă de viaţă se vedea, însă, din acest motiv, limitată şi suspectată de către oficialitatea dogmatică a Bisericii. Dar pe lângă atenţia îndreptată înspre o viaţă sufletească individuală, izolată de anumite raporturi ce puteau s'o modifice, misticismul mai prezintă o deosebită importanţă şi în legătură cu panteismul de mai târziu al Renaşterii, pe care am văzut că-l recunoaşte Dilthey. Pe când teologia dogmatică a Evului Mediu, statornicită definitiv de către Sf. Toma din Aquino, se prezintă dualistă, delimitând lumea naturală de cea supranaturală, misticismul urmăreşte realizarea unei entităţi moniste: contopirea omului cu Dumnezeu; însă monismul apare, în acelaş timp şi ca unul din atributele panteismului. Este interesant de urmărit cum misticismul medieval, care îşi propune pierderea conştiinţei individuale în marea Divinităţii, ajunge, printr'un anume proces, tocmai la cea mai puternică afirmare a personalităţii omeneşti, pe care o cunoaşte istoria.

Un asemenea proces paradoxal se lămureşte, în bună parte, printr'o treptată modificare a metodei mistice, dictată de tendinţa poate inconştientă a acestui curent către o deplină emancipare de sub tutela şi cenzura scolasticei. Astfel Meister Eckart, pe deoparte, W. Occam şi Duns Scotus, pe de altă parte, au căutat prin veacul XIV să extindă misticismul dela treapta unei practici iniţiatice şi prescriptive, la un nivel general acceptabil pe cale speculativă şi exoterică. Dar tocmai această pornire de a se face unanim acceptat, a alterat însăşi legea intimă a misticismului, care nu poate câştiga adepţi sub specia adeziunii teoretice ci numai pe drumul practic al unor autentice experienţe sufleteşti. Aşa poate fi verificată imensa distanţă între misticismul originar al Sfântului Francisc din Assisi şi

1) *I fioretti di San Francesco,* Firenze, Salani, 1907, p. 229.

speculaţiile franciscane din cadrul nominalismului săvârşite mai târziu de către Occam şi Duns Scotus. Aceeaş depărtare se întinde între teologia pur descriptivă a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, iniţiatorul misticismului medieval, şi desvoltările teoretice ale lui Eckhart. Acesta din urmă, printr'un echilibru excepţional, în orce caz inexistent la cei doi nominalişti, a isbutit să armonizeze focul mistic din adâncurile sufletului său, cu formele speculative în cari de multe ori s'a exprimat.

Astfel, misticismul căutând treptat să se emancipeze din izolarea în care se păstrase dealungul Evului Mediu, îşi alterează tocmai atributele ce îl caracterizau ca atare; iar promovarea sa la gradul de stăpânire a tuturor aspectelor gândirii, echivalează cu propria-i dispariţie, ne mai rămânând decât cenuşa unor simple derivate, exprimate în idea monistă şi în atracţia pentru experienţele sufleteşti cu pecetie personală.

Monismul panteist al Renaşterii pare a fi, astfel, în bună parte, efectul unei secularizări suferite de către monismul mistic din Evul Mediu. Sufletul omenesc, a cărui cercetare nu constituia pentru misticism, decât un mijloc de aflare a lui Dumnezeu, devine, odată cu Renaşterea, scop în sine prin treptata mutare a accentului de către privirile ce-i erau consacrate.

Această cale a misticismului nu este, însă, singura care mână înspre perspectivele nouii epoci, deoarece panteismul a mai vieţuit şi sub forma sa autentică în Evul Mediu, bineînţeles tot ca mişcare combătută de către spiritualitatea oficială a timpului. Astfel, în evul de mijloc găsim desvoltată concepţia cosmogonică a Kabbalei care a determinat tipica formaţiune de Renaştere a lui Giovanni Pico della Mirandola. Dar, pe lângă aceasta, trebuie să mai menţionăm şi exegeza, privită drept eretică, ce o făcuse filosoful arab Averroes lui Aristotel. Spre deosebire de interpretarea dualistă, datorită Sfântului Toma din Aquino, ce alcătuia întreg corpul doctrinar şi filosofic al catolicismului medieval, Averroes dase mai înainte lui Aristoteles o interpretare panteistă. In Renaşterea italiană, când cugetarea lui Platon înlocueşte, în mare parte, pe cea a lui Aristotel, suverană în Evul Mediu, una din singurele citadele aristotelice din Italia acelui timp — Padova — adoptă, totuş, exegeza panteistă a lui Averroes, mai potrivită cu vederile generale ale epocii.

Alt aspect învăluit al Evului Mediu, redus de fapt numai la o ipostază a mişcării recent amintite se găseşte în toată acea direcţie, pe axul căreia sunt atrase disciplinele oculte, necromanţia şi magia. De unde apariţia tratatelor de magie, dealungul

Evului Mediu, era pândită de persecuțiile Bisericii, în Renaștere ele se ivesc cu profuziune; menționarea preocupărilor oculte ajunge, astfel, să pătrundă și în diferite scrieri sau documente profane ale timpului, cum e cunoscuta scenă de magie din „Viața lui Benvenuto Cellini". Dar această privire a sensului ascuns din lucruri, prin virtuțile de ordin spiritual, pe care le acordă anumitor aspecte ale materiei, își găsește un corespondent de privire asupra lumii în hylozoismul sau pan-psihismul, propriu concepției panteiste. Și este relevant tocmai faptul că mai târziu Giordano Bruno, pentru a declara existența acelui univers, în întregime însuflețit, dictat minții sale de un avânt panteist, scoate o dovadă chiar din magie. Cum lămurim, declară Bruno, că mai multe pietre și nestimate „rupte și tăiate în bucăți neregulate, au anumite virtuți de a altera spiritul, semănând noui înclinații și pasiuni, nu numai în corp dar și în suflet[1]". Deasemenea mai menționează efecte similare datorite unor rădăcini veștede, supuse la certe operații. Asemenea efecte, încheie Bruno, nu pot lua ființă decât admițând că toate aceste corpuri, privite ca neînsuflețite, conțin totuș într'însele, potențe și acțiuni vitale. Prin urmare, vechea magie, ce-și află acum posibilitatea liberei desvoltări, constituie deopotrivă, una din resursele panteismului, noua visiune dominantă asupra lumii.

Alt antecedent, de proveniență mai recentă, apărând numai către sfârșitul Evului Mediu se exprimă în infiltrarea treptată a limbii grecești. Această limbă nu mai avea loc să pătrundă în cadrele atât de stricte și delimitate ale intelectualității medievale. Pentru acea cultură dogmatică și formală, unde arbitrarul unanim acceptat se identifica, de multe ori, cu absolutul unui destin probitiv, cunoașterea limbii grecești prezenta aproape aspectul inaccesibil al „inconștientului" de astăzi. Învățații cei mai reputați se resemnau cu gândul la natura enigmatică și incompatibilă cu posibilitățile lor de explorare ce o atribuiau acestei idiome, chiar când le trebuia neapărat în textele consultate; deviza comodă suna *graecum est non potest legi*. Stăpânirea limbii grecești, în unele cazuri de pe la sfârșitul Evului Mediu, odată cu disoluția imperiului bizantin, ajunge să echivaleze cu resimțirea unei puteri demiurgice; pentru prima dată s'a obținut cunoașterea unui fenomen ce rămăsese până atunci mut și pecetluit. Răspândirea limbii grecești în Italia, corespunde astfel

1) *Giordano Bruno,* De la causa, principio e uno in Dialoghi metafisici nuovamente ristampaticon, note da Giov. Gentile, II edit. Bari, Laterza, 1925, p. 188.

unui sentiment de creștere a propriei personalități, atât de evident în Renaștere. Tot ea mai contribuie la răspândirea lui Platon și a neo-platonismului.[1]).

La toate acestea trebuie să mai anexăm și idea despre desvoltarea burgheziei, amintită de către Dilthey; evenimentul nu ia naștere odată cu vremea nouă ci își află începuturile încă în mișcarea comunelor italiene din veacul XII. Această mișcare culminează, însă, și devine dominantă în Renaștere. Supremația orașului echivalează cu o deșteptare a spiritului cetățenesc în cadrul personalității, aducând cu sine o concepție panteistă pe plan filosofic și eterodoxă pe plan confesional. De această desvoltare a burgheziei, trebue să alăturăm, însă, și progresul în explorările geografice, care, în locul infinitului intensiv realizat de către aspirația extatică, determină un infinit spațial, vis al spiritelor aventuroase; el își găsește, poate, ecoul în idea universului fără margini din concepția lui Bruno; bineînțeles, însă, că resortul principal al unei asemenea concepții rămâne descoperirea coperniciană.

Pe lângă aceste aspecte cu o evoluție, mai mult sau mai puțin îndelungată chiar în Evul Mediu, unde au dus, însă, o viață întrucâtva subterană, — pot fi descoperite în Renaștere și prelungiri ale spiritualității medievale de suprafață. Guido de Ruggiero, este unul din gânditorii cari stăruie asupra acestei continuități spirituale pe linia oficială a Evului Mediu. „Dacă trecem", declară de Ruggiero, „dela un *Quodlibet* sau dela un *Comentar de sentințe din veacul XIII* la lectura unei scrieri umaniste, chiar contemporană, d. p. a lui Petrarca, observăm numaidecât o distanță de accent și de ton, aș spune o agilitate a compoziției, care contrastează cu argumentarea lentă și mașinalică a scolasticilor". Totuș, privind mai atenți ambele scrieri, putem distinge că expresia scolastică face parte „dintr'un complex mental bine organizat în timp ce opera umanistă nu exprimă mai mult decât o atitudine sau o tendință"[1]). Am amintit aceste declarații ale lui G. de Ruggiero, care dorește să releveze că Renașterea nu putea opune nicio altă metodă Evului Mediu, una din cele mai sistematice perioade, cunoscute de omenire. Deaceea încercările de gândire, cari în Renaștere vor să se prezinte contruite, trebuie să recurgă tot la vechea me-

---

1) *P. P. Negulescu*, Academia platonică din Florența. București, Imprimeria Națională, v. Imprejurările Istorice, pp. 10—25.

2) Op. cit. Vol. I. p. 1.

todă arhitectonică a epocii antecedente. Renaşterea transmite, astfel, marilor sisteme ce alcătuesc gloria filosofiei moderne însăş virtutea organizatoare medievală, care pe această cale mai dăinueşte şi astăzi.

O asemenea permanenţă directă a spirituluil minuţios şi sintetic medieval, în expresiile filosofice laborioase ale Renaşterii, ne îndeamnă din nou să apelăm la o confirmare din partea lui Giordano Bruno, care pentru noi alcătueşte ultima sinteză a vremii. Bruno e pasionat numai după o modificare a filosofiei naturii în raport cu cea medievală, dar el nu gândeşte nicidecum la o întrerupere a bazei de argumentare pe care se sprijinea Evul Mediu. In felul acesta numai, putem înţelege rostul cuvintelor grele, pe cari le adresează el lui Petrus Ramus, adevăratul logician al Renaşterii, care în ale sale *Institutiones Dialecticae* urmărea să dea o nouă orientare şi logicei, dupăcum strălucita sa epocă reuşise să acorde aproape tuturor valorilor. Prin urmare spiritul sistematic, slăbit în Renaştere, indispensabil totuş la construirea concepţiilor închegate ale timpului, nu ne înfăţişează decât tot vechea rigurozitate medievală, sub forma unei căi directe de continuitate.

Insfârşit, alt element al acestei continuităţi, care se bucură de atenţia lui G. Toffanin, îşi află mărturia în cultivarea limbii latine, cu o raţiune de aplicare, ce pare autorului amintit, comună ambelor epoci. Negreşit că în această privinţă trebuie să punem la îndoială următoarea afirmaţie a lui Toffanin: „In cunoscutul entuziasm pentru cuvântul latin, elementul mistic depindea, mai înainte de toate, de a vedea ascunsă într'însul însăş Revelaţia" [1]). Atracţia pentru antichitate devenise atât de fanatică, încât prezenta multe trăsături iraţionale. Acea „Revelaţie" era în măsură de a apare umaniştilor numai în concepţia aproape mistică de perfecţiune, pe care o vedeau ei întrupată în Cicero, în Ovidiu şi în alţi scriitori prin cari s'a ilustrat limba latină. Totuş s'ar fi putut ca pentru unii umanişti aceelaş cuvânt latin să păstreze un sens echivoc produs prin sugerarea laolaltă a ideii de antică desăvârşire cu accepţia sacrală creştină de vas al adevărului revelat. Dar chiar dacă raţiunea adoptării lui nu e identică, rămâne totuşi efectiv, faptul concret al aceleiaş existenţe linguistice atât în Evul Mediu cât şi în Renaştere.

Toffanin nu se opreşte însă aci; el descoperă în prefe-

1) *G. Toffanin,* Che cosa fu l'umanesimo Firenze, Sansoni, 1928, p. 75.

rința umaniștilor pentru această limbă, însăș continuitatea spiritului universalist din Evul Mediu[1]); într'adevăr, sub noua mască a umanismului, exprimată în acelaș cuvânt latin, se perpetuiază, cu perspective schimbate, vechea tendință imperialistă a spiritului. Evul Mediu urmărea cucerirea întregii lumi prin credință, dupăcum umanismul o dorește prin cultură, una din armele lor comune fiind deopotrivă graiul latin. Rămâne cert însă, că în Renaștere își fac loc, cu o deosebită amploare, și limbile respective ale popoarelor ce voiesc să se afirme pe treapta culturii, subminându-se prin aceasta, vechea și exclusiva înclinație. Chiar limba latină se află frecuentată în Renaștere pentru resurse intrinsece cu totul deosebite față de cele ce-i alcătuiau valoarea în Evul Mediu. Astfel, pe când doctorii medievali prețuiau limba latină pentru virtuțile ei dialectice, umaniștii o cultivă pentru resursele ei estetice. Bunăoară în amintita lucrare a lui Ramus, importanța lui Aristotel apare redusă, dându-se locul de frunte lui Cicerone sau Quintilian, numai printr'o paradoxală privire estetizantă asupra dialecticii, îndemnată în bună parte, de atracția artistică a cuvântului latin, modelat de acei scriitori. Ne oprim, totuși, la concluzia că expresia latină ca principala purtătoare a prestigiului ce radiază din ambele tipuri de cultură, întreține un curent de fuziune și continuitate între epoca depășită și cea tânără.

In această privire istorică am urmărit numai diferitele rădăcini medievale ale Renașterii. Rămâne să se vadă cum este turnat spiritul specific al vremii în formele de cultură ce se pregăteau, și pe care le centrăm în câmpul unei neobișnuite înfloriri a *personalității*, după oprimarea medievală. Resortul principal de atingere a plenitudinii, în complexul unei asemenea personalități, este *setea de glorie*. Domeniile în care aspirația către glorie caută, îndeosebi, să-și găsească satisfacția sunt: *acțiunea pe teren practic, cultura și arta*. Consecința filosofică a orgoliului individual își găsește expresia într'o vedere imanentistă, proprie *panteismului*. Mai mult, însă, decât indicarea unor asemenea aspecte, cari pot fi proprii și altor epoci, pentru Renaștere devine important cum se realizează ele. Această modalitate de înfăptuire rămâne unul din motivele inefabile ale Renașterii; am văzut că încercările de sistematizare și metodă, continuă în parte tot pe cele medievale, totuș Renașterea așterne o efigie personală în orce producție a ei, provenită dintr'un

1) *Idem*, p. 94.

fel de dogmă a *bunului gust* şi realizată prin conţinutul intraductibilului cuvânt italian *morbidezza;* aci trebuie să aflăm, întrucâtva, cheia epocii numită de Dilthey artistică.

Reluând discutarea acestor motive din Renaştere, ne oprim, în primul rând, la fenomenul de trezire al unei individualităţi puternice şi complect stăpâne pe sine; idealul personalist se pregăteşte încă dinainte, dar abea în noua epocă îşi află desăvârşirea prin trăirea intensă a unui concret *sentiment spaţial* provenit atât din amintitele descoperiri geografice, cât şi din visiunea coperniciană a cerului infinit. Cultura antică alcătueşte una din primele forme în care această ecloziune a individualităţii caută să se regăsească. Este adevărat, după cum am constatat, că spiritualitatea antică se coboară până în inima Evului Mediu, dar în Renaştere ea capătă o nouă funcţiune. Revenind la ideile aceluiaş Guido de Ruggiero, care ne-a atras luarea aminte asupra adevărului de mai sus, înţelegem că spiritul antic se află privit acum de către umanist, acel tip de cultură care ştie să aşeze, îndeosebi, accentul pe valoarea omenească. Astfel, în Evul Mediu cultura antică, era îngăduită numai ca o auxiliară a doctrinelor scolastice, tinzând a se scoate dintr'însa argumente uneori forţate şi poate inconştient falsificate, spre a susţine perceptele timpului; în Renaştere dimpotrivă, cultura antică se află privită numai în ea însăşi, ca un model vrednic de urmat, fiindcă se părea că înlăuntrul ei personalitatea umană şi-ar fi atins euforia [1]). Acesta era noul decor al culturii vechi în ochii Renaşterii, după ce scăpase de aprioriçele interpolări medievale. O asemenea schimbare de perspectivă în privirea antichităţii, desvăluie cadrul redeşteptării la viaţă a tuturor potenţelor de afirmare umană. Calea unei astfel de evoluţii a fost urmărită de noi prin cotiturile Evului Mediu.

Mobilul acestei noui şi impetuoase personalităţi se exprimă prin setea de glorie, tocmai frâna principală, care-l împiedică pe umanistul cu vederi universale, de a se spulbera în anonimatul medieval. Setea de glorie era întreţinută tot prin noul fel de frequentare al culturii antice, îndeosebi romane. „Dacă Grecii au relevat omului necesitatea filosofică“ declară Toffanin „Romanii, îndeosebi Salust şi Tacit, dădură misterului din sufletul omenesc fascinaţia şi atracţia abisurilor” [2]). După indicaţiile acestor istorici se iveşte în Renaştere, sub pana atâtor

1) *G. de Ruggiero,* Op. cit. Vol. I, p. 66.
2) *G. Toffanin,* Cp. cit. p. 101.

scriitori, acel „teribil orgoliu negator"[1]) care cu o voință de nespus, ajunge la cea mai aprigă îndrăzneală, la o generoasă răbdare și la tăria în fața morții. Toate aceste virtuți germinează, însă, în mediul întunecos unde conspiră o puternică și ambițioasă personalitate în formație; ele sunt cultivate de către un individualism demonic, inițiatorul altei ordini de viață, al cărei centru tinde să devină. Singularizarea în negație indică unicul drum, plin de riscuri, pentru atingerea gloriei.

Primul domeniu, pe care aspiră să devie operant un asemenea orgoliu este acțiunea. Acele tipuri scăpătoare, de frenetică activitate omenească, un Cola di Rienzi din asfințitul Evului Mediu, sau un Gattamelata, exprimă cu prestigiu noul ideal practic al condottierilor, ce-și clădesc intențiile în perspectiva demiurgică a sufletului omenesc.

Alt domeniu predilect umaniștilor este cultura. Potrivit afirmației lui Toffanin, acum ajunge să se săvârșească aceeaș delimiație precisă între omul cult și cel incult, după cum în Evul Mediu se opera între credincios și necredincios[2]). Autorul amintit adaogă, chiar, că umanismul reprezintă una din formele de viață cele mai izolate în sfera separată a culturii, din câte le cunoaște omenirea. Această cale constituie negreșit, o procedură de satisfacere a nevoii de glorie din partea noului individualism.

Insfârșit, ultimul și cel mai de seamă mijloc de care se folosește expresia unei personalități febrile, în Renaștere, pentru a pune la încercare rezistența unei uriașe încordări, este arta. Ea devine valoarea dominantă a epocii, ca o ultimă instanță de recunoaștere a titanismului uman. In jurul conceptului de artă va trebui să înnodăm tot cemplexul celorlalte valori, care apar în Renaștere. Aci se cere amintită, cu cea mai mare stăruință și contribuția, care vede în Renaștere una din epocile comandate de „atitudinea estetică", adică de către acea față a spiritului ce e destinată să subsumeze artei toate celelalte valori[3]). De acest adevăr ne vom folosi când vom discuta separat pe unii autori ai Renașterii, limitându-ne pentru moment la recunoașterea artei, ca domeniul unde suflul gloriei putea găsi recolta cea mai bogată; deaceea orice în-

1) *Idem*, p. 102.

2) *Idem*, p. 29,

3) *Tudor Vianu*, Estetica, Vol. I, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II" 1934, p. 78

făptuire a timpului, drept garanție a unui succes mult dorit, caută câteodată inconștient să-și frământe propriile elemente în dimensiunile ademenitoare ale artei.

Revenind, însfârșit, la bunul gust al epocii, pe care l-am pus în legătură cu amintita supremație artistică, trebuie să subliniem că umanismul și renașterea, nu alcătuiesc simple răsvrătiri, exprimate în mișcări anarhice și inoperante. Mai înainte de toate, noua formă de înnoire constituie o mișcare inteligentă și armonioasă, ce știe să-și supună întreg neastâmpărul la norme precise. Bunăoară, în locul autorității aristotelice avem, în mare parte, instaurată autoritatea platonică sau ciceroniană. Pe planul acțiunii practice, protagoniștii se supun orbește la directivele vechilor virtuți romane. In domeniul artei se redeșteaptă un corp de norme cu mult mai tiranic decât în Evul Mediu! Noua vârstă a omenirii, chiar dacă din motivele indicate nu-și găsește în primele veacuri atât de tumultuoase o expresie filosofică definitivă, își află totuș, încă din aceleași începuturi, un echilibru, ce nu va fi clătinat decât odată cu mișcările reformate. Astfel, toate aspectele amintite prezintă noua contribuție pe care o aduce mișcarea irumpătoare și totuș normal evolutivă din pragul epocii moderne.

Printre deschizătorii acestei epoci a fost desemnat până'acum, aproape în unanimitate, poetul Petrarca. Totuși Guido de Ruggiero arată pe bună dreptate, că nu Petrarca trădează pe adevăratul precursor al vremii noastre, ci însuș Dante. Toată acea ramificație scolastică din „Divina Comedie" i se înfățișează lui G. de Ruggiero ca un aparat exterior — am putea spune ca o platoșă medievală, sub care palpită inima omului nou. Adevăratul protagonist al *Comediei* nu este spiritul omenesc în general ci însăși persoana lui Dante, plină de o turburătoare experiență, cari i-a târât sufletul pe căile durerii și i l-a înălțat în văzduhul bucuriei. In afară de aceasta, toate aspectele de dincolo de lume, așa cum obișnuiau a fi descrise în multe poeme ale timpului, devin, de astă dată, plastic telurice, cum n'a mai cunoscut poezia hieratică, și cea simbolică de până atunci. Pe urmă, învăluita nevoie de glorie a lui Dante, pasiunea sa politică de dreptate, sfărâmă ierarhia, ce avea în creștet cele două puteri medievale. Insfârșit, un complex de simțiri curat omenești înfloresc și animă neîndurata sentință a judecății de după moarte. In această privință, recurgem direct la cuvintele lui G. de Ruggiero: „Iubire, admirație, pietate, un întreg noian

de sentimente omeneşti transfigurează nepăsătoarea lege, care cumpăneşte vina cu pedeapsa cuvenită. Drepturile talentului, puterea pasiunilor, avântul spre aflarea noutăţii, interesul politic şi partizan, dorul de glia îndepărtată şi de neînfrântele înclinaţii ale inimii, toate îşi înalţă glasurile chiar faţă de tronul Celui Preaînalt"[1]. Dupăcum se vede, din bogata orchestraţie, pe care Dante o face să răsune în nepieritoarea sa poemă, respiră gigantică, acoperind toate acordurile, propria sa personalitate. El este prin urmare primul fiu al Evului Mediu, care, prin viaţa şi opera sa, a realizat, cu anticipaţie, idealurile Renaşterii.

In al doilea rând, atât cronologic cât şi ca importanţă, trebuie alăturat Petrarca. Poetul reprezintă pe acel tip al Evului Mediu, agonizant, care presimte o schimbare a întregului accent de viaţă, ce fusese aşezat de veacuri în instituţiile timpului. Clipele de tranziţie, se exprimă prin graiul melancoliei, când sunt receptate de către o sensibilitate mai accentuată. O asemenea melancolie, puţin turbure, îl îndeamnă pe Petrarca să se complacă într'o retragere voluptoasă, cu totul deosebită de reclusiunea ascetică şi monastică din Evul Mediu. El resimte în această dulce-amară singurătate, necesitatea cărţii, care indică primatul umanist al culturii; tot aci are Petrarca răgazul să-şi contemple propriul suflet, şi să capete conştiinţă de autentica-i personalitate, cum denotă scrierile *Secretum*, *De contemptu mundi* ş. a., cari constituiesc adevărate însemnări de jurnal intim. Deaceea, în fuga aceasta de lume, ce ar corespunde unui dispreţ al ei, determinând pe mulţi cercetători să vadă într'însa, o atitudine oarecum teatrală, rămâne neştirbită aspiraţia spre glorie a poetului ce va fi încununat pe Capitoliu; chiar unul din cele şase „Trionfi" ale sale este închinat „faimei". Petrarca apare, astfel, ca primul purtător al atributelor umaniste, dar priveliştea nouii vârste fusese văzută şi cântată mai'nainte de intuiţia marelui Dante.

Acum, pentru a reveni la obiectul studiului nostru — gândirea propriu zisă a Renaşterii — şi aruncându-ne o ultimă privire asupra multiplelor aspecte defilate, descoperim coeficientul comun al unei *intuitivităţi* directe, după primatul lentei reflectări medievale. Această nouă domnie a intuiţiei proaspete nu poate lipsi nici din câmpul filosofiei, mai ales dacă avem

1) Op. cit. Vol. I, p. 67.

în vedere partida câştigată de Platon şi de neo-platonici asupra lui Aristotel. Factorul spontan şi nereflectat, care acum se fortifică, ne aduce, însă, la constatarea amintită că noua epocă nu poate opune o metodă de aceiaş proporție, filosofiei medievale. Recurgem, în această privință la afirmația lui Abel Rey, care echivalează, totuş, cu un omagiu adus Renaşterii. Acum, declară Rey, accentul nu mai stăruia pe *raționament* ci pe *judecată,* ca în metoda utilizată de ştiințele naturii. Noul gânditor exprimă ceeace vede, iar nu ceeace conchide.[1])

Negreşit, momentul corespunde unei înfiripări neevoluate a autorității ştiințifice, care nu prezintă încă o eficacitate deosebită ca aplicare filosofică. Abea mai târziu, judecățile Renaşterii, cari nelegate întreolaltă, se reduc, de multe ori, la simple enunțări sub formă de axiome, vor fi puse din nou pe bazele raționamentului silogistic, îmbogățit cu un fond de intuiții ştiințifice, prin acțiunea marilor sisteme ce au urmat epoca de care ne ocupăm. Spre deosebire de gândirea sistemelor succesoare, revenite la o metodă închisă, ca rod al unei oportune maturizări, Renaşterea întreține o metodă deschisă, cu creştere nelimitată şi corespunzătoare unei posibilități de infinită desfăşurare a minții. In Renaştere, afirmă de Ruggiero, avem un fenomen de descentralizare, un pathos centrifugal, privind infinitul[2]); el determină, astfel, ca în locul raționamentului sistematic să se desfăşoare specia mentală a judecății, care mai târziu, odată cu aşezarea ştiințelor, va deveni ceeace noi cunoaştem sub numele de lege.

Dar la începuturile acestei schimbări, judecata este încă departe de rosturile consacrate ale ştiinței; ea-şi asumă numai un modest rol sincretic, realizând trecerea dela spiritul religios la cel ştiințific şi luând, de multe ori, un caracter intermediar estetic. Aci se cere o prealabilă desluşire. Paralel cu filosofia sistematică a cărei modalitate de desvoltare este raționamentul, s'a făcut cunoscută, totdeauna, din Evul Mediu, până astăzi şi o specie a gândirii, care pune accentul pe simpla judecată. Mai întâiu, această succesiune paralelă a cugetării a fost cu precădere de domeniul religiei, apoi cu precădere de domeniul ştiinței. Pe de altă parte, Renaşterea ar corespunde cu o criză în gândirea sistematică, reprezentând, în bună parte,

---

1) *Abel Rey,* Introduction la *Nicolas de Cusa,* De la docte ignorance trad. de L. Moalinier, Paris, Alcan, 1930, p. 24.
2) *G. de Ruggiero,* Op. cit. Vol. I, p. 4.

o soluție de continuitate în seria filosofică a raționamentului. Printr'o asemenea spărtură, ea face să apară la lumină acțiunea simplei judecăți, care în acea clipă, își îmbină vechiul ei caracter religios cu cel nou științific. Această trăsătură, nefilosofică în sens tradițional, poate fi întâlnită la primul cugetător modern, Nicolaus Cusanus, una din cele mai impunătoare figuri de pe orizontul lăsat în urmă al vremii noastre.

1. — Nicolaus Cusanus

Nicolaus Chrypfs sau Krebs s'a născut în anul 1400 sau 1401 în satul Kues, pe Mosella, de unde i se trage şi numele de Cusanus cu care îndeobşte e cunoscut. Incă de tânăr a intrat în serviciul contelui Manderscheid, care l-a trimis să-şi desăvârşească educaţia la „Institutul fraţilor vieţii comune" din Deventer. In acest centru de religiozitate franciscană se desvoltase mai'nainte şi marele mistic flamand van Ruysbroeck. Se pare că pentru Cusanus, deopotrivă, această înrâurire de tinereţe a fost printre cele mai decisive. In anul 1416 se înscrie la universitatea din Heidelberg, apoi, după un an, trece la facultatea de drept din Padova. Prin 1432 ia parte la Conciliul din Basel, cu care ocazie scrie şi prima sa operă *De concordantia catholica* (1433). El ajunge favoritul cardinalului Cesarini, care prezidă această adunare. Ivindu-se un conflict între Conciliu şi Papa Eugen IV, Cusanus trece printre partizanii papali. Mai târziu, cu prilejul străduinţelor de împăcare între biserica apuseană şi cea răsăriteană este trimis cu o misiune diplomatică în Grecia. Puţin după aceea îşi scrie el principala lucrare *De docta ignorantia* aproape odată cu *De conjecturis* (1440-41). La 1448, însfârşit, devine cardinal. Dintre numeroasele sale lucrări pe care le-a făcut să apară după acest eveniment, mai importante sunt cele patru cărţi ale lui *Idiota* (1450) şi anume *De Sapientia* (cartea I şi II) *De mente* (c. III) şi *De staticis experimentis* (c. IV). O altă lucrare caracteristică pentru întreaga lui concepţie despre Dumnezeu, este *De Possest* (1460 sau 61). El moare în 1464.

Cusanus ne apare drept primul cugetător, situat la răscrucea Evului Mediu cu vremea noastră. Deaceea şi domeniul său de gândire va fi intermediar între teologie şi filosofie. Prin latura teologică, el rămâne tributar lui Dionisie Pseudo-

Areopagitul, gândirea sa gravitând între coordonatele „Teologiei mistice" ale aceluia. Prin contribuția filosofică a operii sale, el devine un precursor al scientismului modern, precum și al ideii panteiste. Lucrarea, de care ne vom ocupa, alcătuind nucleul întregii lui cugetări, este *De docta ignorantia.* Idea acestei opere i-a venit printr'un fel de revelație, pe vremea călătoriei în Grecia, dupăcum mărturisește filosoful însuș [1]). „La întoarcerea mea din Grecia, pe mare, fără îndoială printr'un dar al părintelui luminilor, dela care se pogoară orce dare desăvârșită, am fost mânat să îmbrățișez lucruri de necuprins într'un chip de necuprins prin ignoranța conștientă, depășind ceeace oamenii pot ști despre adevărurile fără de stricăciune".

Această *ignorantia* ne înfățișează termenul cu care acoperă Cusanus identica vedere a unei teologii negative, propagată în primele veacuri ale creștinsmului de către Dionisie Pseudo-Areopagitul. Acela, constatând incapacitatea noțiunilor minții de a ne face să cuprindem esența și atributele lui Dumnezeu, a recurs la o serie de definiri prin negații. Redăm câteva din acestea: „El nici nu stă, nici nu se mișcă, nici nu-i liniștit: nu are putere, nici nu este putere sau lumină: nu trăește și nu este viață; nu e nici substanță nici veac, nici timp". Și mai departe: „Ea (Dumnezeirea) nu e nici știință, nici adevăr, nici domnie, nici înțelepciune: nici unul nici unitate; nici divinitate, nici bunătate, nici duh, așa cum știm noi" [2]). Cusanus justifică o atare atitudine, stabilind că orce noțiune care ne vine'n minte, reclamă o alta opusă, ridicând prin aceasta propria-i barieră, chiar din clipa înfiripării; asemenea noțiune finită, singura în măsură de a fi procurată prin mijlocul minții omenești, nu poate corespunde însă lui Dumnezeu, care e infinit. De aci, prin însăș conformația noastră mentală, generatoare numai de noțiuni finite, delimitate prin opusele lor, suntem sortiți să stăruim în ignoranță. Insă ignoranța aceasta nu rămâne o categorie pasivă, ci devine un autentic mijloc de cunoaștere, deoarece cu cât ea va fi mai conștientă *(docta)* de propria-i incapacitate, cu atât ne aflăm mai aproape de adevăr. Numai cu ignoranța se poate găsi acel ultim principiu despre care Dionisie Pseudo-Areopagitul afirmase că ar fi „nevederea și necunoașterea în sine" [3]). „Dacă voim să ajungem la cuprinderea

1) De la docte ignorance, p. 225.
2) *Dionisie Pseudo-Areopagitul,* Teologia mistică în „Despre numele divine", „Teologia mistică", trad. *C. Iordăchescu,* și *Th. Simenschy,* Iași, Ţerek. 1936, p. 122.
3) *Idem,* p. 118.

celor mai înalte adevăruri pe calea directă a domeniului creatural, fără a ţine seamă de limita lui, ne izbim de aceeaş dificultate, întâlnită la „bufniţele cari încearcă să vadă soarele" [1]). Prin urmare singura cale de urmat este a ignoranţei amintite, unica atitudine din zona existenţei, care pe un complimentar plan mistic corespunde adevăratei cunoaşteri.

Vederea aceasta epistemologică se difuzează pe creşterea a patru grade succesive; mai întâiu avem simţul care ne aduce numai icoane turburi ale realităţii, apoi înţelegerea discriminatoare (ratio), intelectul speculativ (intellectus) şi contemplaţia mistică. Sensibiliitatea aparţine timpului şi mişcării; raţiunea se află tot în această lume, dar are la orizont viziunea intelectului; ultimul planează deasupra lucrurilor, ne mai aparţinând lumii, prin apropierea sa de contemplaţia adevărului.

Cusanus întreprinde o construcţie, în mare parte simbolică, unde elementul matematic devine aproape luxuriant: o carte din lucrarea sa este, în întregime, matematică. Avem aci utilizarea acelei ştiinţe care se poate alia cu o visiune mistică fiindcă ea cuprinde unul din mijloacele de gândire, ce atât ca obiect cât şi ca posibilitate de desvoltare mentală, tinde spre infinit. O concepţie mistică secondată de una matematică, se desprinde, încă din construirea ideii de univers a lui Pythagora, cu întreg simbolismul său numeric. Impletirea elementului religios cu cel ştiinţific, determină la Cusanus acea amintită intonaţie asupra judecăţii, în locul unei atenţii dirijate înspre desvoltarea raţionamentului.

„Ignoranţa conştientă" cuprinde trei cărţi, prima tratând despre Dumnezeu, a doua despre univers iar ultima despre factorul lor de legătură, Dumnezeul-om Isus. In prima carte se constată că mijloacele finite ale minţii noastre nu-l pot cuprinde pe Dumnezeu, care e infinit. Toate atributele ce i le-am putea acorda sunt limitate de către opusele lor; însuşirile lui Dumnezeu fiind însă infinite, nu pot avea opuse, asemenea factorilor mărginiţi. Aplicate la persoana lui Dumnezeu, coincid toate aspectele cari pentru noi prezintă un raport de opoziţie; într'însul domneşte, astfel, o *coincidenţă a opuselor,* ideie ajunsă până la Bruno şi mai departe, până la romantismul filosofic german; bunăoară, Dumnezeu care este începutul tuturor lucrurilor reprezintă, în acelaş timp, şi sfârşitul lor; dar începutul

1) De la Docte ignorance, p. 38.

în Dumnezeu fiind infinit, acoperă şi sfârşitul, care la rândul său, fiind tot infinit, coincide cu începutul. Cusanus recurge la o sumă de speculaţii matematice pentru cuprinderea naturii divine. Astfel îi conferă lui Dumnezeu numele de *maximum absolut*, ca o entitate deosebită ce nu poate avea vreun opus, nici chiar pe cel *minimum*. Intr'adevăr, declară Cusanus, o cantitate maximă este mare la maximum; o cantitate minimă este mică la maximum. Printr'o operaţie a inteligenţii să se suspende atributele *mare* şi *mic* ale cantităţii şi atunci *maximum* cu *minimum* coincid. Sau referindu-se la felurite figuri geometrice, Cusanus le provoacă identificarea, acordându-le atributul infinităţii. Ele se deosebesc reciproc numai fiindcă noţiunile noastre asupra lor sunt finite, deci multiple; dar, d. p., o linie dreaptă infinită poate să coincidă cu un cerc infinit; cu cât un cerc este mai mare, cu atât curbura lui devine mai mică; dacă cercul apare ca infinit, curbura i se află la minimum, o linie care se găseşte curbă la minimum este totodată şi dreaptă la maximum. Prin urmare, cercul infinit coincide cu dreapta infinită. Asemenea pilde din Cusanus, au fost date, pentru a se vedea ce proporţii ajung să ia ipotezele sale matematice, aplicate la domeniile înspre cari raţionamentul silogistic nu mai poate ajunge.

Vom urmări unele desvoltări ale acestor concluzii. Dacă totul coincide în Dumnezeu, atunci, negreşit, se va identifica şi unitatea cu trinitatea, potrivit principalei dogme a creştinismului. Ceeace face ca noi să percepem lucrurile drept opuse şi multiple e acţiunea numerelor. Anulându-se existenţa lor, ar rămâne în faţa noastră unitatea pură; ea indică cea mai redusă entitate numerică, depăşind însuş conceptul de număr şi identificându-se, astfel, cu cea mai mare entitate. Dupăcum, însă, în cazul numerelor, unitatea înfăţişează cea mai simplă expresie, tot astfel la figurile poligonale cea mai redusă întruchipare apare triunghiul; el reprezintă, deci, unitatea acestor figuri, deoarece un poligon mai mic decât triunghiul nu e posibil iar unul mai mare capătă aspectele combinării, deci ale complexităţii. Dupăcum se vede, unitatea nici nu poate fi concepută altfel decât identică trinităţii. In acest matematicism simbolic al trinităţii divine, Tatăl reprezintă unitatea, Fiul egalitatea iar Sf. Duh legătura dintre ele.

Aspectele multiple ale lumii se ivesc odată cu participarea fiinţelor. Dacă e anulată această participare, apare şi Dumnezeu în întreaga amploare, după ce fusese ascuns „de toată lumina aflătoare în cele existente“ după cum afirmă Dionisie Pseudo-

Areopagitul[1]). Dar suprimându-se fiinţele, pare a nu mai rămâne nimic; deaceea Cusanus, referindu-se la o frază a lui Dionisie, susţine că înţelegerea lui Dumnezeu mână mai curând la neant decât la ceva; în această privinţă cardinalul german este primul iniţiator în vremea nouă al cunoscutei speculaţii metafizice, asupra neantului, care se bucură astăzi de o atenţie deosebită din partea unor derivaţii ale curentului fenomenologic. Indeobşte, întreaga metodă a lui Cusanus, de descriere pe plan metafizic iar nu de deducţie, ne îndreaptă gândul la fenomenologia actuală, lămurind şi raţiunea pentru care Cusanus este privit cu atâta familiaritate de către unii cugetători contemporani.

Apropierea de Dumnezeu devine accesibilă numai odată cu primirea termenului de *maximum incomprehensibil*. Sub această ipoteză poate fi el privit în mai multe chipuri, determinate tot de categorii matematice, „ca un maximum linear, pe care-l numim esenţă; ca un maximum triunghiular pe care-l putem numi unitate; ca un maximum sferic, pe care-l putem numi existenţă actuală" [2]). Simbolismul acesta geometric pe calea identificărilor sporeşte torenţial: „Dumnezeu se află înlăuntrul totului fiindcă e centru infinit; e în afara totului, fiindcă-i circonferinţă infinită; pătrunzând totul, fiindcă-i diametru infinit; principiu al tuturor lucrurilor fiind centru, sfârşit al tuturor lucrurilor fiind circonferinţă, mijloc al tuturor lucrurilor fiind diametru. Cauză eficientă, fiind centru, formală fiind diametru, finală fiind circonferinţă. Centru dând fiinţă, diametru guvernând, circonferinţă păstrând" [3]).

Prin procedeul acesta, al unei adevărate „fugi muzicale", ajunge Cusanus să desfăşure o legiune de definiţii, cari se contopesc în finalul rezumativ: Dumnezeu reprezintă repaosul maxim unde orice mişcare devine repaos, deoarece în el coincid virtualitatea cu actul în sine. Dumnezeu este *possest*, dupăcum declară el într'o lucrare mai târzie, adică modalitatea de identificare a tot ceeace se poate cu tot ceeace este.

A doua carte tratează despre Univers. După cum Dumnezeu primise numele de unitate absolută, Universul îl capătă pe acela de unitate restrânsă: într'adevăr o unitate restrânsă de către pluralitate, dupăcum infinitatea îi e redusă prin finitate, simplicitatea prin complexitate ş. a. m. d. In privinţa creării Universului, Cusanus o apropie de cea a unei

1) Op. cit. p. 118.
2) De la docte ignorance, p. 77.
3) *Idem*, p. 84.

opere artistice, care depinzând numai de existenţa artistului, nu s'ar fi putut crea mai înainte sau după aceea. Iar modalitatea lui de înfăptuire este spontană; Universul se iveşte dintr'odată în perfecta-i integritate, după cum în mintea arhitectului apare idea totală a unei clădiri, care este anterioară gândirii părţilor. In mod indirect, putem surprinde, cu acest prilej, o concepţie neo-platonică asupra artei, străină de majoritatea vederilor corespunzătoare din Renaştere, şi foarte apropiată de sistemele estetice ale vremii noastre; numai la Bruno vom recunoaşte, în mod şi mai amplu, această trăsătură.

In universul astfel făurit locuieşte însuş Dumnezeu, ca un maximum absolut, ce intră în maximum restrâns pentrucă „el este într'un fel absolut în tot ceeace este într'un fel restrâns" [1]). Cusanus se foloseşte aci de vechea formulă a lui Anaxagoras: totul este în totul şi nu importă ce în nu importă ce. Avem prin urmare reaprinsă vechea concepţie panteistă, despre Dumnezeu, care se află imanent lumii. In desvoltarea acestei vederi, pentru a nu părea în contradicţie cu o afirmare antecedentă, trebuie să ţinem seama de terminologia uneori defectuoasă, a lui Cusanus; deşi gândirea lui se mişcă pe două planuri opuse, cel existenţial şi cel mistic sau supra-existenţial, utilizează adesea aceleaşi expresii pentru noţiunile incompatibile întreolaltă ale ambelor regiuni. Astfel aflăm explicarea afirmării sale panteiste că tot ceeace se mai adaogă Divinităţii în acest Univers este neantul; scoateţi-l pe Dumnezeu din Univers, declară Cusanus, şi neantul va rămâne. In cazul de faţă termenul „neant" nu mai este cel de pe plan mistic cu care aproape se identifica Dumnezeu, „întunericul supranatural" cum îl numeşte Dionisie [2]), ci expresia capătă o funcţiune contingentă, creaturală; devine într'adevăr o negaţie.

Intr'a treia carte este discutată uniunea dintre Dumnezeu şi Universul unde sălăşueşte, prin Isus, care reprezintă în acelaş timp, maximum absolut şi restrâns. Dupăcum disertând despre Univers, Cusanus şi-a trădat acea cunoscută vedere panteistă, proprie Renaşterii, tot astfel luând în discuţie legătura dintre Dumnezeu şi Univers prin Isus, el ajunge la conceptul personalităţii comun aceleiaş epoci. Singurul domeniu unde Dumnezeu poate fi şi creator şi creatură este natura omenească. Ea întruchipează prima apariţie pe scara făpturilor, deoarece omul

1) *Idem*, p. 120.
2) Op. cit p. 118.

este singura vietate care cuprinde într'însul întreg Universul. Vechea idee neo-platonică a microcosmului uman, adoptată aci de către Cusanus, reprezintă unul din cele mai frequente motive de afirmare a personalităţii în Renaştere. Umanitatea *există*, însă, făcând parte din Univers, se prezintă restrânsă. Deaceea nu-i posibil decât pentru un singur om să se ridice până la maximum absolut şi acela este, totodată, Dumnezeu. In momentul de faţă, Cusanus recurge la o desfăşurare dialectică. Intâiu este Dumnezeu creatorul, apoi Dumnezeu omul, care cuprinde în infinitatea lui Universul restrâns, având astfel posibilitatea de a fi şi absolut şi restrâns. Acest nivel al restrângerii, corespunzător antitezei dialectice, devine necesar pentru a se ajunge la o a treia treaptă, într'o ordine mai bună. Totuş, deşi conştiinciosul cardinal caută să rămână apropiat de dogmele catolice, admiţând numai posibilitatea unui singur om de a fi în acelaş timp şi Dumnezeu, se poate înregistra că acordă valorii omeneşti, îndeobşte, acele contururi puternice, ce numai Renaşterea le poate schiţa.

Din cele constatate, rezultă că gândirea lui Cusanus este de o uimitoare plurivalenţă; numai trei filosofi ai epocii moderne îl mai pot egala în această privinţă: Descartes, Vico şi Hegel. Marele protagonist al Renaşterii, care din raţiunea unei gândiri de tranziţie, n'a ajuns la un sistem perfect închegat, cuprinde în opera sa multe din indiciile geniale ale veacului următor şi ale vremii nouă: drept metodă simpla judecată, îndeosebi matematică, în locul raţionamentului medieval, ca o presimţire carteziană; apoi el iniţiază *sincretismul* comun Renaşterii, tinzând să releveze un subjacent acord între Platon şi Aristotel; o consecinţă largă a acestei aspiraţii către identificare este însăşi coincidenţa opuselor într'o raţiune superioară. Insfârşit pentru a ne limita la consecinţele stricte asupra Renaşterii, Cusanus dă prestigiu ideii panteiste, precum şi concepţiei de plenitudine a personalităţii umane.

2. — Academia platonică din Florenţa

Insă adevăratul isvor de difuzare a ideilor Renaşterii a fost acel aşezământ cultural, cunoscut sub numele de „Academia platonică din Florenţa". Aci ne vom folosi în mare parte, de lucrarea cu acelaş titlu a D-lui prof. Negulescu. Academia florentină este legată de răspândirea ideilor platonice şi neo-

platonice în Italia. Antecedentele istorice ale acesteii mişcări par să fiinţeze în Conciliul dela Ferrara din 1438, mutat apoi la Florenţa, şi care urmărea concilierea Bisericii răsăritene cu cea apuseană.

Printre învăţaţii bizantini, ce au luat parte la acest conciliu, se află şi un bătrân de mare prestigiu, Georgios Gemistos; lui i se datoreşte, în bună parte, familiarizarea ideilor lui Platon în Italia. La solicitarea unor oameni de litere din Florenţa a scris el o *Comparatio Platonis et Aristotelis*, unde meritele primului se află relevate în contrast cu lipsurile celuilalt. Această scriere cu un caracter convenţional, nu prezintă o valoare intrinsecă, ci interesează numai ca simplă atitudine, menită să stimuleze interesul pentru studiile platonice; ea prezintă singura operă, pe care Giorgios Gemistos, supranumit Plethon, a compus-o în Italia, deoarece nu după mult timp se reîntoarce în patria sa. Aci i se atribue filosofului desfăşurarea unei activităţi de reformator religios cu caracter păgân, legat de afinitatea sa platonică. Unii cercetători susţin că această pretinsă activitate religioasă nu corespunde realităţii, deoarece ar fi absurd ca tocmai unul din învăţaţii veniţi la conciliu pentru a reprezenta o ramură a religiei creştine să militeze, totuşi, pentru alt cult. Cel puţin, în fragmentele rămase dela el din lucrarea Νόμοι nu se găsesc urmele unei asemenea înclinaţii; întreagă această ipoteză este fundată pe un pasagiu deformat din opera lui Georgios din Trapezunt, ce a luat deopotrivă parte la conciliu, însă manifesta divergenţe de păreri cu Plethon[1]). D. prof. Negulescu admite totuşi această latură a gândirii lui Georgios Gemistos, exprimată într'o nouă concepţie religioasă „teologia elenică". După lămuririle D-lui prof. Negulescu, punctul de plecare al lui Plethon ar fi neacceptarea dogmei creştine a trinităţii, pe care el doreşte s'o înlocuiască prin dogma unei unităţi absolute[2]).

Nu vom stărui asupra acestei controversate idei, oprindu-ne numai la amănuntul cert că numele lui Plethon indică pe adevăratul precursor al Academiei din Florenţa. Ea îşi va găsi însă, îndrumătorul abea mai târziu în persoana lui Marsilio Ficino, protejat de bătrânul stăpânitor al Florenţei, Cosimo dei Medici, care-l cunoscuse pe Plethon; dar aşezământul ia fiinţă tocmai sub marele Lorenzo dei Medici, neîntrecut atât ca om politic

1) *G. de Ruggiero*, Op. cit. Vol. I, p. 118.
2) Academia platonică din Florenţa, p. 29.

cât și ca poet. Aci devine prețioasă contribuția D-lui prof. Negulescu, care dă deslușiri foarte amănunțite privitoare la această instituție prea puțin cunoscută în adevăratul ei sens. Academia platonică, susține eruditul profesor, nu reprezintă nici o „școală“ cu un ideal precis și cu o stabilită direcție de gândire, nici o „societate“ cu aparatul exterior pe care-l cunoaștem astăzi. Ea înfățișa numai activitatea unei colectivități libere, în bună parte literară, ai cărei membri se aflau legați de o iubire curată, îndreptată înspre toate preocupările ce depășesc tristele contigențe ale vieții de toate zilele[1]). Punctul de plecare indica, negreșit, studierea lui Platon, însă preocupările erau cu mult mai desvoltate la membrii Academiei, așa cum reese din activitatea lui Giovanni Pico della Mirandola sau a lui Leon Battista Alberti.

Dintre aceștia relevăm, în primul rând, pe Marsilio Ficino, născut la Figlime în 1433, care încă de timpuriu s'a devotat studiilor platonice. Mai târziu pentru a împăca scrupulele sale creștine cu studierea unei filosofii păgâne, se face preot. Ficino devine într'adevăr centrul Academiei platonice. Prestigiul moral și cultura sa excepțională îl determinau să exercite o neobișnuită autoritate înlăuntrul instituției. El a tradus complect opera lui Platon (1477), precum și a lui Plotin (1485), ultima ca efect al îndemnului lui Pico della Mirandola. Traduceri din Platon au mai avut loc încă înainte din partea umanistului Lionardo Bruni; acestea erau, însă, numai parțiale. Pe lângă deosebitul său merit ca traducător, Ficino îl mai are și pe acela de comentator al lui Platon, în tendința accentuată de a-i armoniza ideile cu concepția creștină.

Comentariile sale poartă numele *De christiana religione* și *Theologia platonica*. D. prof. Negulescu privește drept operă principală a lui Marsilio Ficino dialogul de inspirație neoplatonică, scris direct în limba italiană și intitulat *Sopra lo amore*. Lucrarea se bazează pe o concepție graduală asupra creațiunii; Dumnezeu a făurit lumea în terase, dintre cari prima apare Mintea Ingerească, apoi sufletul Universului și, însfârșit, lumea materiei. De aci reese că ar fi existat trei specii ale Chaosului. Cea dintâiu înfățișează substanța încă tenebroasă și informă a Minții Ingerești; dar aceasta, iscându-se dela Dumnezeu, se îndreaptă, plină de dor înspre zona de unde

1) *Idem*, p. 3.

s'a smuls; şi atunci Creatorul o gratifică printr'o rază din lumina lui veşnică; astfel luminată, Mintea Ingerească se transfigurează sub specia unei prime întruchipări a Cosmosului, care va alcătui lumea ideilor. Iar acel început de aspiraţie către Dumnezeu, reprezintă geneza Iubirii. Mintea Ingerească, alcătuind Ideile, devine demiurgică şi crează sufletul Universului, care mai întâiu se înfăţişează tot sub specia Chaosului. Acesta, iarăşi, tinzând înspre Dumnezeu şi regiunea superioară care l-a produs, este luminat şi prefăcut în suflet al lumii care crează, la rândul său, aspectele materiale — a treia specie a Chaosului. Insfârşit, materia acestei Lumi deasemenea priveşte rugătoare înspre forţele de unde a emanat, primindu-şi astfel lumina necesară, care o face să devină univers al corpurilor şi al formelor. Prin urmare, Iubirea reprezintă principiul care transformă Chaosul în Cosmos, înfăţişându-se ca un curent continuu între Creator şi speciile creaţiunii.

Acest afect se înfăţişează sub două forme, Afrodita cerească şi cea vulgară, dupăcum apare ca hipostază a Minţii Ingereşti sau a sufletului Lumii. Mintea Ingerească poartă trei numiri, Saturn, Jupiter şi Afrodita. „Intrucât Mintea Ingerească există şi trăieşte şi-şi înţelege Esenţa se numeşte Saturn; întrucât îşi trăeşte şi înţelege viaţa se chiamă Jupiter: întrucât îşi trăieşte. şi înţelege Inteligenţa e numită Afrodita". Sufletul Lumii, deasemenea „întrucât înţelege lucrurile supreme se numeşte Saturn, întrucât mişcă Cerurile poartă numele de Jupiter, întrucât dă naştere lucrurilor inferioare e chemat Afrodita"[1]). In sufletul nostru coexistă cele două Afrodite; prima la aspectul armonios al unei persoane ne îndeamnă să contemplăm Frumuseţea divină, care transpare dintr'însa; a doua ne face să dorim şi noi a generà o formă asemănătoare celei admirate.

Astfel, fiinţei noastre i-a fost hărăzit de Dumnezeu să posede două lumini, supra-naturală şi naturală. Omul uzând, însă, numai de lumina sa naturală „prin care-şi exercită forţele generării, mişcării şi simţirii"[2]), Creatorul, drept pedeapsă, i-a luat-o pe cea supra-naturală. Atunci sufletul, astfel trunchiat, s'a cufundat în întunecimile materiei ca într'o „apă a Lethei[3])". Dar apoi prin disciplină, sufletul natural

1) *Marsilio Ficino*, Sopra lo amore ovvero Convito di Platone a cura di *G. Rensi*, Lanciano Carabba, 1934, p. 35
2) *Idem*, p. 55.
3) *Idem*, Ibidem

caută să-l reaprindă pe cel supra-natural, odată cu aspiraţia de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, printr'un avânt, care constitue Iubirea. Ca urmare, în concepţia lui Ficino, Iubirea corespunde unui factor al mântuirii; ea reprezintă mijlocul de aflare a realităţilor celor mai auguste. Gius. Rensi vede într'însa un principiu cosmic, similar „voinţei" schopenhaueriene sau „elanului vital" al lui Bergson[1]).

Din punct de vedere etic, Ficino devine un precursor al lui Bruno, încadrând Iubirea în acei *Furori divini*, cari ne înalţă mintea spre Dumnezeu. Avânturile divine sunt în număr de patru: „primul este avântul poetic al doilea avântul misterial, adică sacerdotal, al treilea proorocirea, al patrulea afectul Iubirii" [2]). Această Iubire se identifică la Ficino cu o operaţie magică, deoarece magia nu este altceva „decât atracţia reciprocă a lucrurilor în urma unei similitudini de natură" [3]). Forţele magice, adică ale Iubirii, acţionează în întreg universul: magnetul atrage fierul, Luna mişcă apele, Soarele îndreaptă florile şi frunzele înspre el. Respiraţia vieţii se întinde asupra tuturor lucrurilor făcând să decurgă un animism universal. Filosoful adaogă şi o oarecare contribuţie psihologică asupra iubirii, schiţând subtile observaţii asupra acţiunii hotărîtoare a ochilor în îndrăgostire, pe unde spiritul trimite raze ale sale „ca prin ferestre de sticlă [4]). Ficino rămâne, prin această lucrare, tipicul reprezentant al filosofiei iubirii din Renaştere.

G i o v a n n i P i c o d e l l a M i r a n d o l a, născut la 1463, este unul din oamenii cei mai învăţaţi ai timpului; pe lângă filosofia greacă, el mai posedă limbile şi disciplinele orienatale; ştiinţa Kabbalei constitue chiar unul din punctele sale de plecare. In vârstă de 24 de ani fiind, prezintă spre discutare publică, aşa cum se obişnuia încă din Evul Mediu în marile centre universitare, 900 de teze asupra subiectelor celor mai disparate. Pentrucă într'unele din acestea, erau atinse parte din dogmele Bisericii, Pico este excomunicat şi trebuie să plece la Paris. De acolo se întoarce la Florenţa, unde trăeşte sub protecţia lui Lorenzo dei Medici şi în strânsă prietenie cu Marsilio Ficino. Firea blândă şi ponderată a acestuia din urmă exercită o hotărîtoare influenţă asupra impetuosului Pico, care treptat îşi retractează numeroase din afirmaţiile mai îndrăsneţe, cuprinse

1) *G. Rensi*, Prefazione la Op. cit. p 8.
2) Sopra lo amore p. 150,
3) *Idem*, p. 107.
4) *Idem*, p. 137.

în cele 900 de teze; Biserica sfârşeşte prin a-i ridica excomunicarea. Pico este îndeosebi reprezentativ pentru încercările sale de sincretism, formă specială a eclectismului profesat de gândirea Renaşterii. La această intenţie sincretică a lui Pico, a mai contribuit şi studiul Kabbalei, operă ebraică de conţinut religios, exprimat într'o visiune panteistă asupra lumii, şi prezentând puncte esenţiale de asemănare cu vederile neo-platonice, din cari se inspirase. Ajutat de aceste multiple cunoştinţe, Pico încearcă nu numai să împace ideile aristotelice cu cele platonice, dar şi să precizeze că toate sistemele şi formele de gândire, ce au văzut lumina dealungul veacurilor, urmăresc un scop identic. O asemenea aspiraţie către identitate, relevată şi în similara străduinţă a lui Cusanus, apare ca trăsătură principală a sincretismului amintit. Pico della Miradola, care în cele din urmă suferise şi influenţa înflăcăratelor predici ale lui Savonarola, sfârşeşte înclinând înspre un misticism integral. El moare destul de tânăr, la 31 ani în vestmântul călugărilor dominicani. Opera sa principală care exprimă tendinţele sincretice amintite poartă titlul *De Ente et Uno opus, in quo plurimi loci, Moise, Platone et Aristotele explicantur (1491).*

Un alt membru important al Academiei ne indică persoana lui Leon Battista Alberti, născut la 1404. El se dovedeşte primul din acele „genii universale", cari vor constitui faima Renaşterii. Intr'adevăr, domeniile sale de activitate şi creaţie apar nenumărate: Alberti era pictor, arhitect, sculptor, literat, om de ştiinţă. Deşi a excelat în toate domeniile, totuş nicăeri eforturile sale nu sunt împinse până la ultimele consecinţe, mânat printr'un fel de febră mereu înspre alte meleaguri ale spiritului. Nici chiar lucrările sale de gândire *Della famiglia* şi *Dell'Iciarchia* nu ajung să se bucure de reputaţia altor opere similare ale timpului. Insă aşa cum ele se prezintă, spune G. Papini, creaţiile totale ale lui Leon Battista Alberti pot constitui gloria a trei sau patru oameni deosebiţi [1]). Unul din meritele cele mai deosebite, pe care d. prof. Negulescu le semnalează la autorul discutat, este cultivarea acelui „volgare" a limbii naţionale italiene, în care au fost redactate majoritatea scrierilor sale, spre deosebire de lucrările celorlalţi umanişti [2]). Odată cu operile sale de gândire amintite, trebue să mai relevăm şi lucrările sale de teorie artistică, *Il trattato della*

1) Academia platonică din Florența, p. 172.
2) *G. Papini*, Prefazione la *L. B. Alberti*, Il trattato della pittura e cinque ordini architettonici, Lanciano, Carabba, 1934, p. 6

pittura şi *I cinque ordini architettonici.* Alberti devine, astfel, cel mai popular reprezentant al esteticii în Renaştere. El porneşte dela un ideal matematic asupra artei, comun acelei epoci, promovând primatul raporturilor şi al proporţiilor (Alberti este teoreticianul vestitei piramide vizuale, în jurul căreia se vor centra străduinţele pictorilor din Renaştere). Totuşi, deopotrivă cu exactitatea raporturilor se cuvine a-şi primi drepturile şi elementul afectiv în opera de artă; pentru aceasta pictorii trebue să valorifice în sfera lor, sentimentele sugerate din producţiile poeţilor „prin cari îşi vor câştiga în opere multă laudă şi renume"[1]).

Insfârşit, un alt membru al Academiei este Cristofano Landino, fost profesor la *Studio* din Florenţa. In lucrarea sa *De anima* manifestă aceleaşi preocupări sincretice comune Renaşterii, încercând o împăcare a platonismului cu peripatetismul şi cu stoicismul.

Efectele Academiei se vor dovedi incalculabile în toate cercurile rafinate de mai târziu ale Renaşterii, deoarece aşezământul florentin pune bazele unei filosofii a iubirii, în legătură cu frumosul. Prin aceasta se desvoltă gustul, atât de ilustrativ pentru Renaştere, precum şi discutarea temelor artistice sau literare, ce vor duce la înjghebarea criticii de artă.

3. — Pomponazzi

Pe când la Florenţa prind rod studiile platonice şi neo-platonice, în tradiţionala Padovă continuă a fi cultivat Aristotel. Insă filosoful grec era altfel privit, în raport cu perspectiva ce o deschisese Evul Mediu. In momentul de faţă, discuţiile în jurul lui Aristotel, priveau cu deosebire chestiunea nemuririi sufletului, pe care diferiţii comentatori încercau s'o rezolve în concordanţă cu operele sale. In locul interpretării lui Toma din Aquino, de unde reeşea că sufletul ar fi nemuritor, îşi fac loc în cercurile padovane, două exegeze deosebite, desconsiderate dealungul Evului Mediu şi cari tăgăduiau nemurirea personală a sufletului. Intâiu este cea a lui Alexandru din Afrodisia (sec. III d. Chr.) care-l tălmăceşte pe Aristotel în sens naturalist, susţinând că însăşi forţele cari guvernează Universul nu transcend sensul naturii. A doua interpretare, da-

1) Il tratatto della pittura, *i cinque ordini architettonici,* Lanciano. Carabba, pp. 86-u.

torită filosofului arab Averroes, își exprimă convingerea că omul prin latura sa superioară, participă la *sufletul lumii.* După moarte, sufletul individului încetează de a mai exista ca atare, deoarece se varsă în acel suflet universal.

Unul din cei mai de seamă reprezentanți ai școlii padovane este Pietro Pomponazzi, născut la Mantova în 1462. El a fost profesor mai întâi la Padova și apoi la Bologna. Pomponazzi se declară adept al lui Alexandru din Afrodisia; o asemenea direcție se face cunoscută în principalele sale opere *De immortalitate animi*, și *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione.* Preocuparea dominantă a lui Pomponazzi este cea morală; profesorul padovan neagă nemurirea sufletului, admițând că numai astfel omul va practica binele în mod desinteresat, fără a mai aștepta răsplata sau pedeapsa din viața cealaltă. Printre altele, Pomponazzi trebuie privit ca unul din gânditorii ce au contribuit la aspectul nesolidar și eterogen, pe care-l prezintă cultura europeană modernă; astfel vorbește el de o duplicitate a adevărului; ceeace este adevărat pentru teolog nu poate fi adevărat pentru filosof; o asemenea duplicitate va fi implicată mai târziu atât în rândurile cartesienilor cât și în ale empiricilor.

Ca aderent al lui Alexandru din Afrodisia profesează Pomponazzi un naturalism cu nuanță panteistă. Cauza a tot ceeace există este Destinul (Fatum); însă acest destin nu se prezintă străin față de natură. „Ceeace-i fatal este potrivit naturii și ceeace-i potrivit naturii este fatal" [1]). Totuș, rațiunea omenească, după indicațiile lui Alexandru, se poate sustrage Destinului, înfățișându-ne drept cauză a unei categorii de creațiuni deosebite. Lucrurile create de către Destin prezintă un caracter necesar, „nu pot să nu fie făcute" [2]), pe când cele create de mintea omenească au la bază un caracter deliberat, facultativ, iscat din domnia liberului arbitru.

Cu toată noutatea orientărilor, Pietro Pomponazzi, din punct de vedere al argumentării și al metodei, rămâne un continuator direct al Evului Mediu. Fraza lui e lipsită de eleganța și svelteța Renașterii, rămânând încercuită de vechiul spirit, sistematic până la automatizare.

---

1) *Petrus Pomponatius* de foto, libero arbitrio et de praedestinatione in *Petri Pomponazii,* philosophi et theologi doctrina et ingenio praestantissimi Opera. Basileae, ex officina Henric Petrino 1567 p. 346.
2) *Idem,* p. 345.

4. — Incercări în psihologie şi logică

Renaşterea acordând o atenţie deosebită persoanei umane, ajunge să promoveze interesul psihologic pe primul plan al preocupărilor spirituale. Psihologia, însă, ca disciplină separată, nu s'a relevat cu mare strălucire în tot acest timp. Singurul psiholog reprezentativ pentru Renaştere apare spaniolul Ludovic Vives; el s'a născut la Valencia în 1492, locuind, însă, cea mai mare parte din viaţă la Bruges, unde a şi murit. Contribuţia psihologică a lui Vives, se anunţă, îndeosebi, în lucrarea *De anima et vita*, unde autorul caută să separe direcţia gândului metafizic de interesul specific psihologiei; el nu se mai bazează pe elaborări abstracte, ci numai pe fapte, extrase, însă, tot din cărţi. Oricât de rudimentară pare scrierea faţă de bogatele investigaţii experimentale, ce i-au urmat, autorul ei poate fi totuşi privit drept întemeietorul psihologiei empirice.

Accentul aşezat pe personalitate reclamă totodată şi o desvoltare pedagogică înlăuntrul unei culturi. Tot Vives este cel care se angajează să deschidă drumuri şi în această privinţă; într'adevăr el devine iniţiatorul pedagogiei moderne. Pe lângă lucrarea amintită, mai relevăm cu stăruinţă pentru conţinutul lor pedagogic ale sale *Colloqui*. Deşi din însuş chipul agreabil al expunerii, Vives denotă un rar talent educativ, totuşi nici preocuparea sa pedagogică nu prezintă o stringenţă deosebită; în locul unei vederi susţinute, avem o colecţie de observaţii. Vives discută în aceste *Colloqui* printre altele despre igienă, curăţenie, sport, îmbrăcăminte, despre felul de a se purta la masă. Nu mai puţin pare preocupat de funcţiunea şcolii şi de studiu, punând mai mare preţ pe bunăvoinţă decât pe ştiinţă. „Varrus este omul cel mai învăţat, dar Philipponus este omul cel mai sârguincios şi cinstit, nedispreţuind nici ştiinţa“ [1]). Aci putem recunoaşte o aplicare educativă a idealului Renaşterii, în tendinţa de a încuraja mai mult efortul personal decât erudiţia; el poate fi privit, astfel, ca un prim precursor al şcolii active în pedagogie. Este de remarcat că Vives, care a dus o viaţă modestă şi retrasă, ce contrasta cu felul general de comportare în Renaştere, a rămas un catolic fidel dogmelor până'n ultimele clipe.

---

1) *Gio-Ludovicus Vives*, Colloqui latini e italiani, Venezia, Recurti, 1718, p. 14.

Dupăcum Vives ne descoperă pe psihologul şi pedagogul Renaşterii, tot astfel logicianul tipic al epocii pare a fi Petrus Ramus, după numele lui adevărat Pierre de la Ramée; el s'a născut la 1572. Lucrarea sa de logică,vestită în timpul său, poartă titlul de *Institutiones dialecticae.* Vom considera ideile sale, independent de meritul lor, numai ca expresii ale unei valori pur reprezentative pentru Renaştere. Astfel, noua dialectică a lui Ramus, care nu desvoltă o elaborare valabilă şi pentru vremurile cari i-au urmat, alcătuieşte o construcţie întocmită după planul retoricei; elementul verbal obţine în această vedere logică prima importanţă. Dialectica se divide în două capitole: invenţia şi judecata; Ramus însuş ne trădează origina analogică a acestei delimitări. „Dupăcum gramatica e împărţită în etimologie şi sintaxă, retorica în elocuţiune şi acţiune, tot astfel şi dialectica se divide în invenţie şi judecată"[1]. Prin urmare, invenţia ar corespunde elocuţiunii retorice iar judecata ne-ar aminti de desfăşurarea discursului.

Dialectica lui Ramus prezintă un caracter cu desăvârşire formal; ea este o logică a cuvintelor desprinse de raporturile conţinuturilor. Valoarea reprezentativă pentru Renaştere a acestei construcţii de gândire se recunoaşte atât în lipsa raţionamentului sistematic, înlocuit prin funcţiunea judecăţii, cât şi prin preocuparea de *frumos*, căruia i se află subordonat *adevărul.* Această din urmă trăsătură se poate găsi chiar în indicaţia explicită a lui Ramus, de a nu ne sluji exclusiv de datele aristotelice în gândire, ci şi de scrierile lui Cicerone sau Quintilian. Logicei trebuie să-i corespundă eleganţa, care ajută la claritate, aşa cum ne indică scrierile poeţilor, oratorilor, şi istoricilor. Insăşi definiţia pe care o dă el logicii se confundă aproape cu a retoricii: „Dialectica este arta de a *vorbi bine:* în acelaş înţeles, ea este numită logică"[2]. Noua metodă de gândire a lui Ramus a avut un răsunet destul de intens în timpul său, determinând chiar şi formarea unei şcoli a ramiştilor; însă elaborarea sa dialectică se descoperă prea limitată de coloritul strict al timpului, pentru a-l mai putea depăşi.

Dintre celelalte figuri reprezentative ale epocii, amintim numai pe umanistul Lorenzo Valla, care prin lucrarea sa De voluptate, devine propagatorul curentului epicurean în Renaş-

1) *Petri Rami*, Dialecticae lib. duo. Ex. variis ipsius disputationibus breviter explicati a Gulielmo. Rodingo Hasse, Francofurti apud Andream Werhelum, 1576. p. 80-u.

2) *Idem*, p. 12.

tere. Acest curent, deopotrivă cu cel platonic va determina mai mult o fructificare pe câmpul poeziei şi artei timpului; în mediul luxos şi dedat subtilelor desfătări, de pe la principalele curţi ducale italiene, motivul horaţian al lui „Parce Diem" părea să se bucure de deosebite omagii. Nu mai puţin răsunet găseşte totuş replica ascetică, tunată de Savonarola, a cărei vibraţie pătrunsese până în domeniul senin al Academiei platonice.

5. — Paracelsus şi Cardanus

Una din cele mai evidente forme de gândire ale vremii nouă se leagă de neobişnuita importanţă acordată naturii. Acest accent asupra elementului natural, coincide în Renaştere cu un moment de tranziţie înlăuntrul curentului spiritual, care-l consideră. In veacul XV şi în cel următor, ştiinţele naturii nu se aflau încă pe deplin consolidate; aspectul lor este unul de conjuncţie între disciplinele oculte medievale şi ştiinţele propriu zise moderne. Astfel, privirea asupra naturii, în unele faze, se mai găseşte încadrată de amintita magie; apoi studiul cerului, care pe atunci începe să atragă atenţia, în urma descoperirii coperniciene, nu depăşeşte consideraţiile astrologiei în multe minţi, ce au ilustrat acei ani; deasemenea şi alchimia mai stăruie, încă, în turmentata-i căutare a „pietrei filosofale". O disciplină ocultă, însă care trece pe nesimţiţe la stadiul formei ştiinţifice, fără a-şi schimba numele, este medicina. Ea înfăţişează unul din cele mai potrivite punţi de continuitate între spiritul pre-ştiinţific al Evului Mediu şi cel determinat de legi precise, comun zilelor noastre; ca nod de comunicare între două vederi spirituale, medicina devine o disciplină deosebit de reprezentativă, pentru Renaştere, deoarece însăşi ultima esenţă a epocii indică răspântia unificatoare a căilor din trecut cu orizonturile viitorului. Astfel, în noua vârstă, care-şi deschide ochii înspre natură, medicina se înalţă la un rang filosofic, la o privire asupra lumii (fenomenul nu este, însă, nou, deoarece în tradiţia arabă, deopotrivă filosoful este, totodată, şi medic, ex. Avicenna). In această privinţă, două nume se disting în Renaştere, Paracelsus şi Cardanus.

Medicul elveţian Theophrastus Bombast de Hohenheim, care şi-a luat numele grecizat de Paracelsus, s'a născut în 1493. Omul acesta realizează una din figurile

cele mai pline de ferment vital ale Renaşterii. S'au creat o sumă de legende asupra existenţii sale misterioase, încă din timpul vieţii; de mulţi adversari, acest personagiu faustic a fost calificat chiar drept aventurier sau înşelător. In orce caz se ştie că a întreprins nenumărate călătorii, în diferite ţări, de unde a adunat elementele ştiinţei pe care o propagă.

Metoda sa, exprimată în scrieri germane iar nu latine, căutând o înlocuire a erudiţiei cărturăreşti prin iniţierile călătoriilor şi prin contactul variat cu natura, evidenţiază orientările sale proaspete de Renaştere. Al doilea punct important de strânsă aderenţă cu vremea sa, e constituit de către importanţa deosebită acordată omului, devenit, şi pentru el, microcosmul, care cuprinde în sine întreg universul. De aci rezultă şi atenţia îndreptată asupra speciei umane, menită să alcătuiască ţinta principală a orcărei speculaţii de gândire. Pe de altă parte, Paracelsus mai profesează şi cunoscuta doctrină din Renaştere a universului însufleţit, pe care îl vede bântuit de diferite categorii de spirite; omul deopotrivă cu celelalte forme ale creaţiunii va suferi acţiunea acestor duhuri. El le numeşte *entităţi*, cari dupăcum sunt binefăcătoare tot astfel ne pot şi vătăma.

De aci se naşte în mintea lui Paracelsus idea asupra primei importanţe ce se cuvine să atribuim medicinei pe scara valorilor, deoarece ea se află învestită cu nobila funcţiune de a susţine integritatea vitală a omului, factorul primordial al universului. Insemnătatea disciplinei medicale devine acaparantă; dupăcum tipul estetistului înscrie orce valoare în limitele celei artistice, tot astfel şi Paracelsus priveşte toate manifestările spirituale sub specia medicinei, chiar şi religia; Mântuitorul nu este decât un medic, care propagă lecuirea prin *credinţă*, adică printr'una din cele cinci terapeutici, pe cari Paracelsus doreşte să le depăşească. Celelalte patru facultăţi sau secte medicale, ce n'avem locul să le discutăm, capătă următoarele atribute: *naturală, specifică, caracteristă şi spirituală*. O asemenea privire medicală asupra religiei are loc numai dintr'un punct de vedere laic sau gentilian, cum spune Paracelsus; însă situat în perspectiva religioasă, acest bizar spirit rămâne fidel dogmelor. La el, prin urmare, se repetă, în mai mică măsură, acea duplicitate a adevărului, pe care am mai întâlnit-o şi la Pomponazzi.

Reîntorcându-ne la noile sale principii asupra medicinei, vom vedea în ce consistă după ce s'au înlăturat cele cinci secte

amintite. Dificultatea acestora era pricinuită de aspectul incomplect ce-l desvoltau, căutând terapeutica pe o singură cale; însă natura spiritelor care acționează asupra omului fiind multiplă, rezultă că orientarea într'o singură direcție rămâne insuficentă. Aceste spirite sau entități sunt în număr de cinci; de aci, avem, d. p., cinci feluri de ciume sau de diferite alte răuri, după spiritul ce le produce și înspre care trebuie să îndreptăm mijloacele potrivite de combatere. Prima dintre ele se declară *entitatea astrelor* (ens astrorum), cea dintâiu căreia suntem supuși, potrivit unei străvechi tradiții astrologice; a doua este *entitatea otrăvii;* urmează *entitatea naturală;* a patra entitate provine dela *spiritele puternice,* cari „vatămă și slăbesc corpul nostru aflat în puterea lor" [1]); însfârșit, ultima din aceste forțe, apărând pe plan religios, este *entitatea lui Dumnezeu.* Aceasta din urmă va fi cercetată de autor prin „stilul creștin", spre deosebire de „stilul păgân" [2]) al celorlalte patru. Paracelsus caută, în mod forțat, să facă o apropiere între ele, justificând considerarea celor dintâiu, printr'o ascuțire a spiritului, care ne va pregăti mai intens pentru primirea idealului religios.

Pildele amintite din scrierile medicului elvețian au fost date, pentru a se evidenția că progresul marcat de ele în privirea naturii este, îndeosebi, de ordin negativ. Depășind, printr'o neîntrecută libertate a spiritului, toată acea parazitară aservire la texte a științei medievale, Paracelsus inaugurează în medicină, observarea directă asupra naturii. Dar noua sa contribuție, saturată încă de simboluri, se află mai mult „intuită în mod naiv-genial decât statornicită în mod conceptual" [3]), după cum afirmă K. Vorländer.

Al doilea medic din această epocă cu o formație mai umanistă decât Paracelsus este milanezul Ieronimo Cardano, cunoscut cu numele de Cardanus; el s'a născut în 1501. Dupăcum declară Dilthey, Cardanus înfățișează una din cele mai „demonice" personalități ale Renașterii; această trăsătură va fi surprinsă, îndeosebi, în *De vita propria,* scrisă sub forma unor confesiuni de o neînchipuită ciudățenie. Punctul de vedere al lui Cardanus, ca medic, este cel fisiologic și antropologic, aplicat la toate problemele. O atare privire se declară în cele

1) *Paracelse,* trad. par Grillot de Givry, Tome I, Bibliothèque Chacornac, 1913, Le livre des prologues (Libellus Prologorum) p, 23.
2) *Idem,* p 26.
3) *Karl Vorländer,* Geschichte der Philosophie, I Bd., VI Aufl. Leipzig, 1921, p, 301.

două lucrări principale *De subtilitate* şi *De varietate rerum*, adevărate enciclopedii comandate de vederile amintite. Pe lângă aceasta, Cardanus caută să pună un accent cosmic asupra originalului, asupra straniului; este adevărat că însuş principiul diagnostic al medicului prezintă, în general, o pândă spre surprinderea neobişnuitului. La Cardanus, această tendinţă se află însă sporită prin zona încă tainică de unde nu ieşise medicina pe atunci.

Apoi, dupăcum indică titlul primei lucrări menţionate *De subtilitate*, el se complace a reda analize de cea mai străvezie fineţe asupra tuturor fenomenelor. Este îndeajuns să menţionăm, din lucrare, interesantele sale observaţii asupra artei, privită dintr'un punct de vedere hedonistic, cu rafinate aprecieri asupra plăcerii artistice. Totodată, Cardanus ne provoacă să gândim la motivul pentru care consideraţiile estetice de ordin general ale Renaşterii, pornesc dela punctul de vedere al picturii, iar nu dela „poeticele" îndeobşte sărăcăcioase ale vremei; faptul devine revelant dacă reflectăm că una din cele mai celebre priviri estetice, de până la acea vreme, porneşte dela o „poetică" a lui Aristotel.

Mai întâiu, ca şi în cazul lui Lionardo da Vinci din *Trattato della pittura*, Cardanus pune pictura în fruntea tuturor artelor. Pictorul nu este un simplu artizan, cum ar reeşi din funcţiunea de atunci a poetului, legat numai de prescripţiile dinlăuntrul domeniului său. Dimpotrivă el apare ca un om universal, care „trebuie să ştie de toate deoarece el imită toate"; astfel „pictorul este totodată filosof, arhitect şi anatomist"[1]). El umple şi fructifică domeniul său cu aspectele totalitare ale vieţii, printr'o însumare de diverse valori; ceeace caracterizează tocmai pe geniu. De aci privirea asupra picturii se poate lesne despărţi de un izolat corp de dogme, intrând în domeniul universal al filosofiei. Ca toţi doctrinarii timpului său, Cardanus este partizanul unui ideal matematic în artă; astfel vorbeşte el de o simetrie existentă în corpuri şi care depăşeşte simpla imitaţie; o atare simetrie devine amăgitoare, dacă se cumpăneşte numai cu ochiul, ea neputând fi văzută decât cu *mintea*. Tot Cardanus mai remarcă funcţia ideală a liniilor şi umbrelor în pictură, ca o compensaţie pentru lipsa corpolenţei propriu zise, aflătoare numai în plastică. „Străduindu-se (pic-

1) *Hyer. Cardani* De subtilitate libri XXI. Basileae, Henric Petrinorum, 1664, Cartea XVII. (De artibus) p. 578.

tura) să plăsmuiască corpuri pe o suprafaţă plană, are nevoie de ajutorul liniilor şi umbrelor; de aci ea devine mai dificilă decât celelalte arte, cari îşi exprimă plăsmuirile chiar în corpuri" [1]). O asemenea întâietate, legată cu laboriozitatea, constituie încă unul din aspectele vremii.

Aceeaş putere de analiză se află concentrată şi în amintita sa autobiografie *De propria vita;* ea e dictată tot de o dominantă antropologică. Dupăcum naturalistul observă şi descrie exemplarul unui animal rar, tot astfel procedează şi Cardanus cu propria sa persoană. Se află, bunăoară, un capitol de descriere a corpului său, unde nu-i trecută cu vederea nici coloarea părului sau mărimea bărbii; în altul ni se înfăţişează hrana sa obişnuită. Insfârşit, în această determinantă generală a propriei persoane se vede şi indicarea exactă a constelaţiei sub care s'a născut, cu urmările adiacente; apoi ni se prezintă caracterele ereditare, calităţile şi defectele sale [2]), descrise cu sângele rece şi cu spiritul absorbit exclusiv de înregistrarea exactităţii, asemenea pictorului, care urmăreşte redarea precisă a unei linii. Tot resortul existenţei sale este atribuit unei nevoi de glorie, care depăşeşte scrupulele, constituind acea trăsătură, atât de tăioasă a Renaşterii.

6. — Concepţii specifice Renaşterii

Din punct de vedere al filosofiei propriu zise a naturii, prima importanţă trebuie acordată lui Bernardino Telesio, născut la Cosenza în 1508. Nouile sale principii se află expuse într'o lucrare imensă intitulată *De rerum natura;* în această operă se încearcă începutul unei filosofii empirice şi pozitiviste. Componentele naturii se reduc la două principii, după Telesio, *căldura* şi *frigul*. Primul factor se iscă din corpurile cereşti, îndeosebi dela soare; al doilea apare ca un produs al pământului. „Peste tot soarele este cald, subţire, alb şi mobil; pământul, dimpotrivă, este rece, dens, imobil şi întunecat" [3]). Prin urmare căldura şi frigul sunt însoţite la rândul lor, de toate însuşirile respective ale soarelui sau ale pământului. Din variatele modificări, pe cari căldura emisă de soare o provoacă

1) *Idem*, p. 579.
2) De propria vita liber, Amstelaedami, Joannem Ravesternium, 1642.
3) *Bernardini Telesii* De rerum natura, Ed. Spampanato, Modena, Formiggini, Vol. I. p. 8

asupra răcelii pământului, se naşte infinita diversitate a lucrurilor. Telesio lămureşte o atare acţiune prin cuvintele următoare: „Soarele trimiţând căldura-i pe pământ, îndepărtează dela acesta natura, însuşirile şi condiţiile proprii, introducându-le pe toate ale sale"[1]). Pământul, la rândul său. reacţionează prin frig şi astfel iau naştere lucrurile. Principalul atribut al căldurii este mobilitatea iar al frigului nemişcarea; de aci substanţele asupra cărora activează căldura vor fi mai uşoare decât cele asupra cărora îşi va produce efectul acţiunea de încremenire a frigului.

Dar atât căldura cât şi frigul sunt elemente incorporale. Pentru a-şi concretiza virtualităţile se iscă un terţ principiu al universului, *materia*. Astfel „nici pământul nu e alcătuit numai din frig; nici soarele şi celelalte stele, nici vreo altă porţiune sau entitate a cerului, constituită din căldură nu-i numai din căldură; ci se pare că toate sunt făurite şi dintr'o substanţă corporală"[2]). Printre calităţile materiei se află şi aceea de a nu se mări sau diminua; apoi funcţiunea sa nu se prezintă autonomă: „Materia n'a fost creată de Dumnezeu ca să îndeplinească vreo acţiune sau operaţie proprie, şi n'a fost creată nici sub forma unei entităţi care subsistă prin ea însăş; ci ca să sprijine naturile ce acţionează şi, din inexistente cum se aflau, să le schimbe în entităţile, cari astfel se iscă prin ajutorul ei"[3]). Această funcţiune a materiei prezintă un grad de activitate superior celei închipuite de Aristotel.

Dintre toate aceste trei principii ale naturii, cel mai de seamă rămâne căldura; dela ea provine coloarea albă în lucruri; dimpotrivă, coloarea neagră este cea naturală a materiei asupra căreia n'a acţionat căldura ce aduce, totodată, şi lumina cu tonurile ei diferite.

O oarecare dificultate întâmpină Telesio discutând constituirea întruchipărilor organice, cărora li se atribuie un nou factor formativ, sământa. Aceasta ar fi compusă dintr'o materie disimilară, de unde, prin ajutorul unei călduri „foarte blânde" se ivesc şi componentele eterogene ale organismelor. Insă o astfel de lămurire rămâne incomplectă; Telesio nu reuşeşte să deslege enigma trecerii dela elementele anorganice la cele organice, urmând linia unui materialism nivelator. El va atribui,

1) *Idem*, Ibidem.
2) *Idem*, p. 17
3) *Idem*, p. 22.

astfel, şi sufletului o structură materială, posedând ca substanţă un spirit delicat şi foarte cald.

Corpurile naturii fiind situate în diferite locuri şi având-şi mişcări cari se săvârşesc în timp, considerarea lor mână la studiul ideilor de spaţiu şi de timp. Spaţiul primeşte numirea de receptacul al tuturor lucrurilor; chiar dacă un corp se află mutat dintr'un loc în altul, rămâne permanent vechiul spaţiu, sub forma unei existenţe imutabile, care se poate prezenta şi vidă. Timpul ar fi durata sau spaţiul în care (non super quo aut per quod)[1]) se face mişcarea. Aci avem prin urmare o inversare a termenilor aristotelici: pe când la acela mişcarea precedă timpul, la Telesio ea se află în însuş timp.

Trecând mai departe în considerarea fenomenelor, Telesio atribue sufletului material conceput de el, *sensibilitatea*, ca însuşire principală; aceasta constituie cel mai direct mod de cunoaştere; dimpotrivă raţiunea reprezintă o specie mai ocolită a comprehensiunii, deoarece ea înfăţişează tot un simţ, însă mai palid şi mai îndepărtat. Este adevărat că pe lângă acest suflet sensitiv „e semine educto[2])", contribuţia principală a sensualismului său — se mai adaogă în om şi un suflet sădit de Dumnezeu, prin care ia naştere înţelegerea şi apetenţa lucrurile divine. Astfel, concepţia asupra sufletului devine dualistă la Telesio.

Etica sa, asemenea celei stoice sau a celei propagate de medicina hyppocratică, se bazează pe o întreţinere a integrităţii vitale, prin cumpătare. Astfel, facultăţile moderatoare ale pasiunilor constituesc virtuţile; dimpotrivă, viciile sunt însuşirile cari vatămă funcţiunile noastre de viaţă, prin exces. In felul acesta, numărul virtuţilor va fi egal cu cel al forţelor ce întreţin vitalitatea iar numărul viciilor se va prezenta identic însuşirilor contrarii. Cea mai înaltă calitate este *Omenia* „care prescrie să iubeşti şi să cultivi pe cel ce te iubeşte şi te cultivă, iar nicidecum să-l dispreţueşti". Mai presus decât Omenia se află *Sublimitatea*, atribut al omului care doreşte lucrul cel mai înalt şi mai nobil „ce lui Dumnezeu însuş i se potriveşte[3])". Astfel dintr'un dualism al sufletelor se naşte şi un dualism înlăuntrul eticii sale, deoarece Sublimitatea este o virtute care depăşeşte întreţinerea integrităţii vitale, identificându-se cu aspiraţia unei evadări din vremelnicie.

1) *Idem*, p. 105.
2) *Idem*, vol. III, p. 133.
3) *Idem*, p. 242.

Acest filosof, dupăcum am amintit, unul din iniţiatorii empirismului modern, îşi fundează o însemnată parte din opera amintită pe polemici anti-aristotelice, străine, însă, de un ton pasionat şi lipsit de discernământ. Dupăcum declară V. Spampanato, autorul „Naturii lucrurilor" nu se află în desacord cu filosoful grec „din vanitate sau din invidie, ci numai din iubire de adevăr"[1]). Modul său de argumentare rămâne tot cel laborios, de tradiţie aristotelică; scrierile acestui înnoitor empirist, asemenea celor lui Pomponazzi, alcătuesc una din verigile de legătură ale sistematicei medievale cu filosofia modernă.

Nu acelaş lucru se poate afirma despre Francesco Patrizzi, născut în Dalmaţia (Clissa) la 1529. Anti-aristotelismul său este cu mult mai înverşunat decât al lui Telesio, dupăcum reiese din lucrarea *Discussionum peripateticorum*. Acest filosof, unul din spiritele cele mai multiforme, pe cari le-a produs Renaşterea, s'a interesat de geometrie, de istorie, de arta militară, a introdus un nou mod de versificaţie, s'a ocupat, primul, de vechea muzică a Grecilor. Principiile sale expuse în rara lucrare *Nova de universis philosophia* îşi fundează convingerile pe un neo-platonism emanatist; universul întreg se află însufleţit, alcătuind o *panpsychie;* elementele universului sunt spaţiul, fluorul, lumina şi căldura, depăşind ca număr pe cele ale lui Telesio. Doctrina sa se sprijină pe scrierile lui Mercur Trismegistul, apoi pe ale lui Asclepius, pretinzând că se coboară până la Zoroastru sau până la vechile tradiţii egiptene şi chaldeene.

Idea emanaţiunii este reluată într'o formă deosebită în vestita sa *Retorica*, de care ne vom ocupa mai îndeaproape, fiind opera sa de cea mai intensă circulaţie, ce a exercitat o deosebită influenţă chiar asupra unor direcţii de gândire a zilelor noastre. Bunăoară, Patrizzi este în mod cronologic, cel dintâiu precursor al lui Croce. In primul dialog al Retoricii, intitulat *Il Lamberto ovvero de parlare*, autorul atinge întruchiparea unei metafizici a *expresiei;* noţiunea sa nu este redată însă în cuvântul *expresie*, ci în termenul *vorbire*, dupăcum va reieşi din expunerea acestei opere.

La început, supremul Bine, din prea plinul său a dat naştere fiului, care, prin propria-i natură, declară tot ceeace se află ascuns în părintele său; deaceea „deasupra cerurilor a fost numit în limba divină *Verb*", adică cel ce exprimă bună-

1) *V. Spampanato*, Prefazione la De rerum natura p. XIV.

tatea tatălui; acelaș nume i l-ar fi acordat pe pământ marii magi Zoroastru și Mercur Trismegistul. Fiul, numit Verb, ca primă entitate a creațiunii, exprimă adevărul în *ideile* sale. Asemenea idei constituesc al doilea plan în înfăptuirea divină și sunt chemate de magii greci *Logosuri*, noțiuni cari, deopotrivă, indică vorbirea sau expresia. Astfel, din primul Cuvânt au luat naștere vorbirile, Logosurile, alcătuind „întreaga esență a primului univers", care la rândul său produce intelectul numit tot Logos. Acesta din urmă aruncând sămânța sa în Natură, modelează, din simpla materie, formele corpurilor, deasemenea sub specia vorbirilor; ele exprimă esența forțelor, ce le-au produs. Dupăcum se vede, întreg principiul emanatist al cosmogoniei lui Patrizzi se fundează pe idea unui curent descendent de vorbiri, dând astfel o specială nuanță multitudinii de variante neo-platonice.

Vorbirea este însăș esența lumii; orce aspect al universului grăiește în limbajul său, deoarece totul se află compus dintr'o infinitate de expresii, ce preaslăvesc supremul Bine, părintele făpturilor. Dar limbajul tuturor aspectelor „lucrând cu influențe oculte și cu mișcări fățișe[1]) este mai adevărat și mai minunat decât vorbirea omului. Când acesta sălășluia, odinioară, mai aproape de luminile cerești, într'un „eter limpede[2])" limbajul îi erà atât de perfect, încât cu el puteà săvârși miracole, ajungându-se chiar până la învierea morților. Dar deficiența vorbirii umane de astăzi spre deosebire de cea a vechilor Perși, a Egiptenilor și a Tracilor, se prezintă ca efect al unei căderi în păcat. Această prăbușire, iscată din orgoliu, este înțeleasă printr'o fantastică legendă, pe care un înțelept etiopian ar fi povestit-o celebrului scriitor al Renașterii, Baldassare Castiglione.

Amănuntul amintit, al diferitelor vârste în evoluția umanității, determinate de vorbirea respectivă, îl mai declară pe Patrizzi și drept precursor al lui Vico, care stabilește deopotrivă la începutul de desvoltare al speciei noastre, un limbaj direct, fără cuvinte. Bineînțeles că acesta va desvolta și va stabili forme mai acreditabile în obscurele și nebuloasele relatări ale inițiatului Patrizzi. Astfel, filosoful neo-platonic, prin hipostazierea vorbirii și prin schițarea importanței istorice din evoluția limbajului, alcătuește un exemplar de „genială anticipare", atât

1) *Fr. Patritio*, Il Lamberto ovvero de parlare in Della Retorica dieci dialoghi, Venetia, Francesco Senese, 1562, p. 5.
2) *Idem*, p. 6.

de comun fecundei gândiri din Renaştere, care-şi revarsă încă odată „cornul abundenţei" de înmuguriri spirituale.

Insă întreaga sinteză a nouii epoci îşi găseşte realizarea în filosoful, despre operele căruia G. de Ruggiero afirmă că „apar ca un microcosm unde se reflectează toate aspectele spiritului din Renaştere". Acest filosof este Gioardano Bruno, născut la Nola, în Italia meridională, la 1548. Incă de tânăr, în vârstă de 16 ani, a intrat în mânăstirea dominicanilor din Napoli, unde a primit numele de Giordano — cu care s'a făcut cunoscut — în locul celui autentic de Filippo. Neîmpăcându-se cu disciplina aşezământului şi declarat vinovat pentru ideile sale, străine Bisericii pe care o slujea, Bruno trebuie să părăsească Italia. El se opreşte la Geneva, căutând o înţelegere cu cercurile calvine ale localităţii; disensiunile fiind, însă, prea accentuate şi faţă de acestea, el pleacă mai departe la Toulouse şi apoi la Paris; aci i se dă o catedră în urma primei sale lucrări *De umbris idearum*, dedicată lui Enric III. In 1583 Bruno părăseşte Parisul însoţindu-l la Londra pe ambasadorul francez Castelnau. In Londra, filosoful rămâne doi ani, consideraţi drept cei mai fecunzi ai vieţii sale, deoarece aci scrie el *Dialogurile italiene*, principalele contribuţii ale cugetării sale. Tot în capitala Angliei începuse Bruno poema sa filosofică *De immenso*. Intorcându-se la Paris, el intră în conflict cu cercurile aristotelice ale oraşului, motiv pentru care trebuie să părăsească Franţa. Din acest moment rătăceşte, fără a-şi găsi liniştea, dela Wittemberg la Praga, Helmstadt şi Frankfurt. Intre timp primeşte fatala invitaţie a tânărului nobil Giovanni Mocenigo, de a se întoarce în Italia, şi anume la Veneţia. Pribeagul obosit, la chemările ademenitoare ale patriei îndelung părăsite, este împins de un dor irezistibil către flăcările rugului ce-l va nimici. Bruno, care fugise ca eretic, se vede trădat Inchiziţiei din Republica Serenissimă, de însuş Mocenigo, frământat între timp de scrupule religioase pentru ospitalitatea ce i-o oferise. Filosoful ar fi fost poate salvat în urma retractărilor, ce era dispus să le facă, dacă nu s'ar fi sesizat Inchiziţia romană, care i-a cerut extrădarea. In Roma a rămas el închis şapte ani, refuzând în tot acest timp, să facă vreo concesie privitoare la ideile sale, până când la 17 Februarie 1600 a fost ars pe rug. Se spune că Bruno a primit sentinţa cu un curaj excepţional, iar în timp ce flăcările îl înveleau, nu s'a auzit niciun ţipăt dinlăuntrul lor.

Principalele lucrări ale filosofului italian sunt cele şase

dialoguri scrise la Londra, parte cu conţinut metafizic şi parte cu conţinut moral. Primul dintre ele poartă titlul *Cena delle ceneri*, adică *Cina din Miercurea cenuşii*. Noua sa privire asupra naturii, porneşte dela descoperirea lui Copernic, lucrarea amintită constituind o complectare a contribuţiilor coperniciene şi o aplicare filosofică a lor. Astfel, deşi tânărul filosof exprimă cea mai entuziastă aderenţă la ideile marelui astronom, nu-şi reţine rezerva, iscată din motivul că acele idei constituesc numai efectul calculelor matematice iar nu al unui contact direct cu natura. Copernic limpezise numai chestiunile privitoare la sistemul solar; Bruno extinde noua lege la nesfârşitele lumi stelare cari populează universul. Copernic înlocuise vechea privire geocentrică printr'una heliocentrică; Bruno depăşeşte şi această privire, deoarece însuş soarele se pierde în oceanul unui spaţiu infinit.

Cea mai de seamă lucrare a lui Bruno rămâne, însă, al doilea dialog, *De la causa, principio e uno*. Aci se deschide în toată plenitudinea, visiunea sa panteistă. Pe când, raportate la lucrurile din natură, *causa* şi *principiul* constituesc două noţiuni deosebite, aplicate la fiinţa divină ele se identifică. Principiul este „cel care concurează în mod intrinsec la constituirea lucrului şi rămâne înlăuntrul efectului" [1]). Dimpotrivă, cauza apare numai ca un simplu eficient, aflător în afara lucrului, pe care l-a produs. Totuş, pe un nivel superior, aceste două noţiuni contradictorii se contopesc. Prin funcţiunea de *intelect universal*, entitatea supremă este numai cauză; însă intelectul universal nu constituie decât facultatea principală a *sufletului lumii*, care „umple totul, luminează universul şi mână natura să producă speciile cari i se potrivesc" [2]); sufletul lumii apare astfel ca principiu. In felul acesta persoana lui Dumnezeu este singura în măsură să cuprindă atât noţiunea de principiu cât şi cea de cauză; din prima noţiune rezultă şi panteismul lui Bruno, odată cu accepţia universului în întregime însufleţit.

Această supremă entitate, înlăuntrul căreia nu se mai distinge elementul material de cel formal, apare în acelaş timp şi ca *unul*, săvârşindu-se într'însul amintita *coincidenţă a opuselor*, închipuită de Cusanus. Tot dela bătrânul cardinal a mai luat Bruno şi idea de *possest;* în Dumnezeu se celebrează identificarea posibilităţii cu actul în sine. In ce priveşte coincidenţa

1) *G. Buno*, De la causa, principio e uno în Dialoghi metafisici, ristampati da Giov. Gentile II ediz. Bari, Laterza 1925, p. 178.
2) *Idem*, p. 179.

opuselor, direcţia lui Bruno se află, însă, cu totul deosebită de a lui Cusanus. Pe când la acesta din urmă noţiunea amintită se înfăţişază ca o consecinţă normală a specialei sale investigaţii intuitive şi matematice, la Bruno apare ca un refugiu dintr'o contradicţie de raţionamente silogistice. Autorul dialogului de care ne ocupăm, afirmă, odată cu întâietatea principiului formal, modelator, că acesta „e distinct de principiul material" sau că „materia naturală nu posedă absolut nicio formă"[1]). Pilda lemnarului, singurul care dă o plăsmuire lemnului, lămureşte pe deplin această chestiune. Totuş Bruno nu întârzie — poate influenţat de Telesio — să declare, totodată, un primat al materiei, idee situată în flagrantă contradicţie cu primele afirmaţii. Astfel, întâlnim aserţiunea că „materia nu primeşte nimic dela formă"[2]). Bruno declară chiar mai mult „materia trimite dinlăuntrul său formele"[3]), prin urmare le are într'însa. Rezolvarea acestor afirmaţii contradictorii, pare că se înfiripează prin violentarea metodei raţionale începute, continuând-o prin ipoteza mistică a *coincidenţei opuselor;* un atare procedeu forţat nu se află la Cusanus. Indeobşte, opera lui Bruno oferă mai multe contradicţii, cari se anulează în visiunea ei globală. H. von Stein ne învaţă chiar s'o privim ca pe o „trăsătură artistică a cunoaşterii filosofice", ce-şi păstrează în orce caz „o valoare precisă pentru simţire"[4]). Intr'adevăr pe planul perspectivei artistice, calea raţională şi cea mistică se topesc înlăuntrul unei întinderi pur *reprezentative,* care indică totuş o modalitate de cunoaştere.

Al treilea dialog metafizic al lui Bruno este *De l'infinito, universo e mondi.* Aici îşi găseşte locul desvoltarea ideii sale asupra nemărginirii universului, postulată în primul dialog. Insă acest *univers* nu apare infinit în toate aspectele sale, deoarece se găseşte încrustat cu lumi finite; una din acestea e sistemul solar împreună cu pământul. Numai Dumnezeu se află infinit în întregime, deoarece se afirmă cu toată fiinţa sa în fiecare parte separată. Infinitatea divină o produce pe cea din univers, potrivit axiomei că obiectul trebuie să apară identic acţiunii producătoare; aceasta din urmă îşi rezervă, însă, însuşirile la un grad superior.

Prin urmare numai universul se prezintă infinit, nu şi lumile

1) *Idem,* p. 206.
2) *Idem,* p. 245.
3) *Idem,* Ibidem.
4) *H. von Stein,* G. Bruno, München u. Leipzig, Müller 1912 p. 31.

dintr'însul; folosind vechea accepţie a stoicilor, Bruno recunoaşte, în noţiunea de univers, spaţiul ce cuprinde şi golurile, ca un simplu receptacul unde intră *lumile finite*, ce se mişcă într'o perfectă armonie după voinţa conducătoare. O atare mişcare se află exprimată de Bruno printr'o imagine dominată de motivul *roţii*, asemănătoare cu următoarea visiune închipuită în *Paradisul* lui Dante:

Ma già volgeva il mio disiro e il *velle*
Si come *ruota* ch'egualmente è mossa
L'amor che muove il sole e l'altre stelle.

Universul cu lumile sale apare, la rândul său, văzut de către Bruno, „nu altfel decât ca o roată, unde sunt bătute nenumărate oglinzi şi care se învârteşte în jurul axei sale"[1]). Această saturată imagine ne desvăluie întreaga armonie cosmică, ce-şi păstrează veşnic proporţiile, după voinţa orânduitoare, care sălăşluieşte chiar în univers.

Principala lucrare morală a lui Bruno este *Gli eroici furori*, care ar avea un prim resort în aspiraţia platonică după frumosul imaterial; în această privinţă, trebuie să reamintim numele lui Marsilio Ficino. Un *eroico furore* indică apetenţa valorilor intangibile, aspiraţia către perfecţiunea ideilor. Singurul motiv pozitiv dintr'însul este depăşirea josnicului, a vulgarului, asemenea tendinţei manifestate de Academia Platonică din Florenţa. O atare pornire a sufletului exprimată în iubirea eroică, chiar dacă nu-şi atinge ţinta, rămâne suficientă prin ea însăş. „Destul ca sufletul să fie în mod nobil aprins", declară un sonet cuprins în acea lucrare. Totuş un atare moment de generoasă febrilitate alternează la Bruno cu umbre de descurajare. „Iubirea eroică este o durere, deoarece ea nu se bucură de prezent, ca iubirea brutală; ea e a viitorului, a absentului"[2]). Ba mai mult, ea trezeşte emulaţia potrivnicelor tendinţe meschine, cari conspiră împotriva generozităţii. Intuiţia că principiul răului ar putea să nimicească plutirea spre perfecţiune, străbate cu o undă de îngrijorare întreaga fiinţă a lui Bruno. Trăsătura amintită se recunoaşte în următoarele versuri

1) *G. Bruno*, De l'infinito, universo e mondi in Dialoghi metafisici pag. 338.

2) *G. Bruno*, De gli eroici furori in Dialoghi morali, p. 350.

dintr'un sonet înserat în *Gli eroici furori*, unde parcă presimte trădarea ce-l va duce la moarte:

Copil frumos ţi-ai deslegat luntrea de ţărm
Cu mână nedibace
Ai apucat vâsla slabă numai din dor de mare
Acum, o ageră privire şi ai văzut ameninţarea
Căci trădătoarele şi ucigătoarele valuri
Iţi vor răsturna luntrea, sfărămând-o.

Şi mai departe:

Lasă vâsla în voia puternicului învingător
Şi nu te mai apăra.
Cu cugetul liniştit aşteaptă moartea
Ea îţi închide ochii să n'o mai vezi.

Astfel un freamăt de amărăciune pătrunde în orce bucurie, dupăcum se recunoaşte în expresia cunoscutelor versuri ale lui Lucreţiu. La rândul său bucuria invadează în mijlocul durerii. Această schiţare a unui plan pe care se stabilesc alte raporturi între bucurie şi durere decât în experienţa obişnuită, unde ele sunt mai direct prescrise de circumstanţe, ne face să gândim la sensul trăirii artistice. Ilustrarea lui Bruno în domeniul poeziei ne întăreşte şi mai mult această convingere. „O muze şi fântâni", invocă poeţii, „schimbaţi moartea mea în viaţă, chiparoşii mei în lauri şi infernurile mele în ceruri; adică ursiţi-mă nemuritor, făceţi-mă poet, ridicaţi-mă pe culmi în vreme ce cânt moartea, chiparoşii şi infernul". Experienţa artistului cuprinde adesea o îndoită coloratură afectivă, prin posibilitatea liberării de sentimentul obişnuit, din moment ce intră înlăuntrul unei expuneri frumoase.

De fapt întreaga viziune şi realizare de gândire a lui Bruno este de esenţă artistică. El însuş declară în dialogul intitulat *Spaccio della bestia trionfante* că la pregătirea unei lucrări crede potrivit să înceapă prin „anumite preludii asemenea muzicienilor; să schiţeze linii şi umbre confuze asemenea pictorilor" [1]). Dar chiar investigaţiile sale epistemologice i se par lui Dilthey comune procedeului artistic; Bruno ar urmări să surprindă „o technică a naturii" [2]). Pe lângă aceasta, reamintim

1) Spacio della bestia trionfante în Dialoghi morali, p. 7.
2) *W. Dilthey*, Op. cit. p. 336.

ideile lui von Stein, care vede pierzându-se contradicţiile lui Bruno în coerenţa unui „So-Empfinden"[1]) al atitudinii artistice. După reflecţiile lui von Stein, Bruno ar fi un filosof hrănit din viaţă, care depăşeşte simpla ştiinţă, tot aşa dupăcum muzicianul autentic nu se limitează la studiul contrapunctului. Astfel, în opera lui Bruno — cântecul de lebădă al Renaşterii — se găsesc subsumate viziunii artistice, toate intenţiile, posibilităţile şi aspiraţiile epocii.

Ultimul gânditor din seria care începe prin Cusanus este călugărul dominican Tommaso Campanella, născut la Stilo (Calabria) în 1568. Viaţa sa apare drept una din cele mai zbuciumate, pe cari ni le oferă existenţele cugetătorilor. Din cauza cunoscutei sale opere utopice din tinereţe, *Civitas Solis,* precum şi a unei acţiuni de răsvrătire împotriva Spaniolilor în Calabria, el se vede condamnat şi scapă dela moarte numai simulând nebunia; dar rămâne ţinut în închisoare timp de 27 de ani, atribuindu-i-se o îndoită vină: instigaţie politică şi erezie. In cele din urmă fu scos din temniţă şi exercită chiar o certă influenţă asupra papei Urban. Dar veşnic turburat de ameninţările Spaniolilor şi de bănuitorul cerc al Vaticanului, el fuge în Franţa unde moare la 1639.

Odată cu Campanella am depăşit epoca Renaşterii şi am intrat deadreptul în zona Barocului. Multe din trăsăturile întâlnite în vremea de care ne-am ocupat, se află, la acest filosof, desvoltate cu exagerare, în trăsăturile lor particulare. G. de Ruggiero remarcă în opera filosofului „complicaţii baroce, involuţiuni stranii, influenţe între cea mai autentică teologie şi cel mai îndrăsneţ sensism, între aprinse tendinţe reformatoare şi oarbe propuneri reacţionare, cari vatămă linia armonică a întregului"[2]). Ca o trăsătură a Barocului apare, deopotrivă, echivocul între sinceritate şi disimulare: „intenţia de a ascunde" a operelor sale trădează un substrat dictat de cele mai variate interese. In această rubrică poate intra şi anti-copernicanismul său, odată cu căile ocolite de argumentare. Deşi Campanella a suferit rigorile spiritului din contra-reformă, totuş întreaga sa structură sufletească a fost contaminată.

Principala lucrare a filosofului rămâne *Del senso della cose e della magia,* care, pe lângă redactarea italiană, mai are şi una latină. In această scriere porneşte Campanella dela idea unui

1) H. von Stein, Op. cit. p. 31.
2) *G. de Ruggiero.* Op. cit. Vol. II, p. 233.

animism universal, stabilind o încrucişare de relaţii între lucruri, provocate de sensurile spiritului, pe cari ele îl posedă. O asemenea cale de comunicare între aspectele existenţei este de ordin afectiv; ea se află dominată de către un accent pasional, înrudit cu noţiunea recentei „Einfühlung" dinlăuntrul cunoscutului curent impresionist de gândire. Sensul cuprins în lucruri „pare a fi pasiune, deoarece atunci când resimţim căldura sau frigul, devenim calzi sau reci" [1]). O asemenea insinuare a simpatiei, care poate lua şi forma repugnanţei, nu se prezintă comună numai omului, ci tuturor aspectelor naturii, cari îşi desvoltă speciala lor modalitate de exteriorizare. Faptul că elementele materiei apar lipsite de simţuri, nu împedică soluţia unor comunicări între ele; totul fiind animat, mijloacele vii de relaţie îşi păstrează, în orce caz, funcţiunile. Afectele dominante dinlăuntrul sufletului omenesc, bucuria şi durerea, sălăşluiesc deopotrivă în toate corpurile universului. De pildă, bucuria se exprimă prin acţiunea fizică a dilatării; ilustrarea tipică, în această privinţă, este a focului, care-şi identifică facultatea întinderii cu însuş fenomenul râsului, provocat de afectul bucuriei; dimpotrivă, condensarea se identifică plânsului, ca o restrângere materială, o diminuare de volum, provenită din eliminarea apei.

Mijlocul de comunicare al tuturor afectelor posibile se reduce la funcţiunea tactului, care cuprinde, în sine, totalitatea celorlalte simţuri. Tactul nu apare numai ca un mijloc de comunicare, dar şi ca o necesitate afectivă a elementelor; „dacă aerul n'ar simţi o oarecare durere atunci când nu e atins de alte corpuri, n'ar alerga atât de repede să ajute totul şi să încerce din nou o atingere" [2]).

Acest primat al tactului este legat de o vedere materialistă, furnizată de maestrul său Telesio; tot dela el a mai împrumutat şi convingerea asupra importantelor funcţiuni păstrate de *frig* şi *căldură,* cărora le acordă, deopotrivă, o activitate plăsmuitoare. Dar materia, căldura şi frigul, elementele cari umplu universul, după Telesio, sunt cutreerate de un *sens,* neexistent în concepţia filosofului cosentin. Sensul amintit nu se iscă dinlăuntrul materiei „ci apare zămislit de către generatorul difusiv de el însuş" principiu spiritual încadrat unei ordini

---

1) *Tommaso Campanella,* Del senso delle cose e della magia, a cura di A. Bruers, Bari, Laterza 1925, p. 10.
2) *Idem*, p. 26

panteiste, pe care dacă nu l-am presupune, totul ar proveni din nimic"[1]).

Sufletul, asemenea celui gândit de Telesio, se reduce la acea materie delicată, ajutată de o căldură blândă. Se poate aprecia şi experimental că sufletul apare material, deoarece „tăind un şarpe, el rămâne despărţit în două spirite mobile, deci e divizibil şi material şi locueşte în nervi". Deopotrivă cu Telesio, deosebeşte şi Campanella, adevăratul *suflet*, pe care Dumnezeu îl aşează în om, de *spiritul*, comun şi celorlalte animale. „Mintea stă în spirit ca lumina în oglindă şi în aer, iar odată cu spargerea oglinzii, dispare şi lumina"[2]).

Din animismul universal, exprimat în acele relaţii de simpatie şi antipatie între lucruri, se desvoltă şi interesul pentru magie la Campanella. Magia se prezintă ca o disciplină, în acelaş timp speculativă şi practică, tinzând către aplicaţii utilitare; ea se face cunoscută sub trei specii: divină, diabolică şi naturală. Prima se identifică unei acţiuni iscate din harul dumnezeesc, prin care pot fi săvârşite miracole, aşa cum se descoperă la întemeetorii de religii şi, îndeobşte, la primii oameni, ce se aflau mai apropiaţi de Creator. Practica acestui fel de magie poate fi efectuată şi fără secondantul vreunui lucru natural spre deosebire de specia diabolică, bazată pe o prealabilă cunoaştere, din partea Demonului, a tuturor efectelor posibile dinlăuntrul fenomenelor. Insfârşit, magia naturală este cea utilizată de către învăţaţi, prin mijlocul unei arte necunoscute profanilor; astfel orce ştiinţă slujeşte magiei. Un mare mag se cuvine a fi însuş legislatorul, menit să introducă lucruri utile şi plăcute pentru toţi supuşii săi.

Postularea unui astfel de legislator-mag se leagă şi de vederea sa politică, exprimată în amintita utopie a tinereţii sale *Civitas Solis*. Intr'o asemenea cetate ideală a Soarelui, conducătorul care trebuie să posede o ştiinţă ciclopică, se numeşte *Metaphysicus*. Consilierii săi sunt *Pon*, *Sin* şi *Mor*, simbolizând noţiunile de Potestas, Sapientia şi Amor, cari în *Senso delle cose*, prin adăugarea atributului de „Prima"[3]) constituesc, laolaltă, însăşi persoana lui Dumnezeu. Cetatea Soarelui, dela bizara ei construcţie, ca un tipar material al vieţii dinlăuntru, schiţează închipuirea unei relaţii aproape matematice între

1) *Idem*, p. 40.
2) *Idem*, p. 155.
3) *Idem*, p. 132.

oameni. Locuitorii vieţuiesc în comun, iar legăturile dintre ei — chiar cele mai neînsemnate — sunt volitiv combinate. Singura iubire se păstrează pentru întregul ce-i cuprinde. „Când omul a scăpat de egoismul său, nu-i mai rămâne decât dragostea colectivităţii" [1]). Această calculată visiune politică se află în cel mai ireconciliabil contrast cu concepţia atracţiei spontane a elementelor din universul său organic, unde „stelele trimiţându-şi lumina una alteia, îşi destăinuiesc secretele" [2]). Vederea aceasta utopică se mai îndepărtează şi de înflăcăratul temperament al autorului, cunoscut din poeziile sale.

Odată cu originalul cugetător Campanella, elementele din gândirea Renaşterii sunt reluate şi particularizate până la exagerare, fără a se da o nouă direcţie orientărilor cunoscute; aceasta se aşteaptă abea din partea lui Galilei şi a lui Descartes. Totuş, dupăcum s'a amintit, el introduce acel stil al cugetării Barocului, care, îndreptat înspre alte rosturi, se va manifesta, chiar şi cu un veac mai târziu, la Leibniz sau la Vico.

7. — Intemeerea fizicei moderne

Nicăeri însă noul spirit ştiinţific nu se vădeşte cu mai multă putere şi nu este mai revoluţionar ca în domeniul fizicei. O serie întreagă de gânditori îşi fac apariţia, punând bazele cercetării exacte a naturii. Entităţi substanţiale, forţe şi calităţi oculte, schimbări calitative, determinări teleologice, încep să fie privite acum ca piedici în calea cunoaşterii ştiinţifice a fenomenelor naturale. Explicarea strict mecanică a naturii devine scopul suprem al cunoaşterii ştiinţifice. „Mărime, figură, număr, mişcare şi lege, sunt singurele şi suficientele principii explicative. Căci numai cantităţile sunt cognoscibile; acolo unde nu se poate măsura şi calcula, unde forţa nu se poate determina matematic, acolo încetează ştiinţa strictă, exactă" [3]). Matematica este pusă în slujba cunoaşterii naturii, natura este socotită ca guvernată de legi universale şi necesare. Tot ceeace se întâmplă, se întâmplă mecanic. In lume există corpuri şi corpuscule, care se împreună şi se despart, se separă, se dislocă şi vibrează, potrivit unor

1) La cité du soleil ou idée d'une république philosophique, tr. du latin par Villegardele Gand, 1911, p. 30.
2) Il senso delle cose, p. 171.
3) *R. Falckenberg,* Geschichte der neueren Philosophie, Achte Aufl., 1921, pag. 55.

legi inflexibile. „Astronomia şi mecanica formează poarta de intrare a fizicei exacte" [1]). Incă din sec. XIII-lea, la un Roger Bacon (1214-1294) se manifestă tendinţa de a uni cunoaşterea empirică a naturii cu matematica, de a întemeea matematic cunoaşterea naturii. Tendinţa aceasta însă devine puternică, se precizează şi iea conştiinţa de sine în deosebi cu Kepler, Galilei, Descartes.

Leonardo da Vinci (1452-1519). Una din cele mai impresionante minţi pe care le-a dat umanitatea, un complex ciudat de preocupări diverse, pictor, sculptor, arhitect, medic, inginer, astronom, Lionardo da Vinci a fost un deschizător de drumuri în toate aceste domenii pe cari le-a îmbogăţit prin descoperirile sale. Artist genial şi arhitect civil, militar şi hidraulic, geniul său a fost cunoscut chiar din vremea lui; nu tot acelaş lucru se poate spune despre da Vinci savantul cu toate că din primele biografii se poate întrezări câte ceva şi chiar din *Tratatul despre Pictură*.

Deabia când Venturi publică lucrarea sa asupra lui Lionardo da Vinci pe baza manuscriselor rămase dela el şi care se aflau la Biblioteca naţională şi la Institutul din Paris, se putu spune că „Leonardo trebue aşezat în capul acelora care s'au ocupat de ştiinţele fizico-matematice şi de adevărata metodă de a studia, printre moderni". In tot cazul, pentru a fi prezentată lumii noastre adevărata figură, gigantica figură a lui da Vinci, ar trebui puse în ordine şi studiate toate manunscrisele lui, ceeace ar necesita o muncă sistematică a unei întregi comisiuni de cercetători şi poate multe zeci de ani, deoarece da Vinci nu a pus efectiv nici o ordine în numeroasele sale cărţi de care vorbeşte. Şi pomeneşte de patruzeci de cărţi despre ştiinţa lichidelor, de o sută treizeci despre matematici, o sută douăzeci pentru anatomie, în afară de numeroasele gânduri răsleţe fixate la întâmplare prin scris sau desemn. Nu a fost domeniu pe care da Vinci să nu-l abordeze; zoologia, botanica, fiziologia, geologia, paleontologia, dar mai ales anatomia, care rămâne unul din monumentele remarcabile ale geniului lui. In astronomie el are pe lângă ideea imensităţii spaţiului şi a pluralităţii lumilor, pe aceea a identităţii, dintre pământ şi celelalte corpuri cereşti. Plecând dela analogia dintre pământ şi lună, care posedă un centru către care tind corpurile grele, el distruge concepţia aristotelică a pământului ca centru al universului.

1) *Idem*, ibid., pag. 54.

Da Vinci este precursorul multor progrese moderne în toate ramurile ştiinţelor fizice. In teoria luminii utilizează toate disciplinele ştiinţei, pentru a ajunge la această strălucită concluzie: „mişcarea este cauza oricărei vieţi". In mişcarea ondulatorie formulează ceeace mai târziu avea să fie fundamentul ştiinţei, legea generală, după care lumina, sunetul, căldura, mirosul, magnetismul şi chiar gândul se propagă prin unde. Din manuscrisele lui da Vinci, cercetate de Venturi, se poate vedea că el era în plină posesiune a metodei experimentale, şi prin aceasta el este un precursor al lui Bacon. Dacă da Vinci nu a dat un cod precis al experienţei, totuşi el experimentează după toate principiile metodei, pe care le indică şi le utilizează. Pentru el, nu logica scolastică, aristotelică, poate aduce certitudinea ci numai matematica şi mecanica („paradisul matematicelor") prin exactitatea lor unite şi confirmate tot timpul de experienţă. Dar matemateca lucrează cu mărimi: atunci mărimea şi deci numărul stăpâneşte universul în toate aspectele lui, chiar şi în acela al frumosului. *Tratatul despre Pictură* este de fapt o culegere de precepte deduse cu multă pătrundere din geometrie, optică, perspectivă şi din mecanică, şi unde pe lângă artistul care expune legile artei sale se profilează umbra măreaţă a savantului. Da Vinci pleacă dela această convingere că „orice cunoştinţă are ca principiu simţurile". Atunci, dela ceeace cade sub simţuri trebue să plecăm pentru a deduce legile care înlănţuesc natura. Şi astfel da Vinci dă regulele aflării acestor legi repetând experienţele şi variind circumstanţele.

„Inainte de a face dintr'un caz o regulă generală, experimentează-l de două, trei ori, observând dacă experienţele produc aceleaşi efecte". „Trebue să limităm raţiunea la experienţă şi să nu o extindem dincolo de experienţă".

Lionardo da Vinci crede de altfel într'o organizaţie raţională a lumii, anterioară experienţii, dar socoteşte că trebue să urmăm drumul invers; să începem prin experienţă şi să terminăm prin raţionament. Intr'un fragment el spune în acest sens: „Interpretul artificiilor naturii este experienţa. Trebue să o consultăm, să variem circumstanţele, până putem să scoatem legi generale: fiindcă numai experienţa ne dă adevăratele reguli". Din scrierile lui s'ar putea scoate un ghid al metodei experimentale. Vinci credea în puterea experienţei, fiindcă „experienţa nu înşală niciodată ci numai judecata noastră". Dar — şi acesta poate fi caracterul esenţial al metodei vinciene. — Lionardo da Vinci face să intervină primul în istoria ştiinţei matema-

tica în studiul fenomenelor naturii. Prin aceasta el este precursorul genial al lui Galileu, fiindcă după cum mai târziu Galileu avea să spună că „In limbaj matematic este scrisă cartea naturii", da Vinci afirma că „nici o investigaţie omenească nu poate să fie numită ştiinţă veritabilă dacă nu trece prin demonstraţiile matematice". In toate cercetările lui, oricât de diverse, efortul lui continuu este să reducă raporturile reale la raporturile matematice. „Nu există nici o certitudine, spune el, acolo unde nu se aplică una din ştiinţele matematice".

Nicolae Copernic (1473-1543), canonic la Thorn, profesase la Roma şi încă din 1500 prezentase doctrina sa cu titlu de curiozitate ştiinţifică, de paradox matematic, nu ca un adevăr care reprezintă un mare fapt al naturii. După vreo 30 de ani, un discipol al său expuse teoria coperniciană heliocentrică Papei Clement VII, dar ea rămase tot sub formă de ipoteză uitată încă câtva timp. Insfârşit reîntors în Polonia scrise opera sa *De revolutionibus orbium coelestium*, pe care o dedică Papei, şi care fu publicată chiar în anul morţii lui Copernic.

Când lucrarea începu să fie luată în seamă, lumea teologică se sesiză şi chiar Luther scrise că „Lumea a început să dea atenţie divagaţiilor unui astrolog păcătos care caută să demonstreze că pământul se învârteşte şi nu cerurile sau firmamentul, soarele şi luna".

Ceeace a contribuit, în primul rând, la descoperirea aceasta, fundamentală ştiinţei moderne şi care a provocat separaţia ştiinţei de interesele teologiei, era ideia lui Copernic că natura alege drumul cel mai simplu în desfăşurarea ei materială. Natura avea astfel o înţelepciune a ei, *o sagacitas*.

Totuş Copernic nu reuşeşte să se libereze complet de influenţa aristotelică şi lumea — de exemplu — îi apărea încă mărginită de o boltă.

Johann Kepler (1571-1630), a studiat matematicele şi astronomia la Universitatea din Tübingen, cu profesorul Michael Maestlin.

Acesta împărtăşia teoria lui Copernic şi deşi public trebuia să expună sistemul lui Ptolemeu, în cercuri mai restrânse, formate din prieteni şi admiratori, printre care era admis şi Kepler, el profesa nouile idei.

Kepler este numit în urmă profesor la Gratz, unde se ocupă în mod oficial cu pronosticuri astrologice, dar studiază serios constituţia sistemului solar. El intră în relaţii cu Tycho-

Brahè şi Galileu. Pe Galileu nu l-a văzut niciodată, dar cu Tycho colaboră personal. La moartea acestuia împăratul Rudolf îi dărui instrumentele şi lucrările în care erau consemnate observaţiile lui Tycho-Brahè, pentru a face cercetări mai departe. După moartea împăratului, el fu victima persecuţiilor bisericii.

Intr'adevăr el este avertizat în mod oficial prin consistoriul din Stuttgart „de a nu aduce confuzie în împărăţia lui Christ prin teorii prosteşti".

Kepler, cunoscând bine matematicele, le aplică la cercetări de optică şi astronomie, dar fără să aibă o metodă precisă şi sistematică. Se poate spune despre geniul său că se datoreşte mai mult unei inspiraţii decât unei metode raţionale, iar descoperirile sale sunt mai curând datorite unor momente de iluminare. Din acest punct de vedere el nu ajunge înălţimea gândirii lui Galileu, fiindcă, deşi stabileşte unitatea şi legile astrelor, totuş nu are viziunea filosofică, ca ilustrul pisan, a unităţii şi a legilor care cârmuesc universul.

Mai mult încă, el mai ţinea seama de concepţiile vechi în explicaţiile cosmologice, ceeace se poate vedea în primele sale cercetări, care, dealtfel, nu i-au adus nici un rezultat. Prima sa lucrare este *Mysterium Cosmographicum* în care vorbeşte despre cele cinci solide platonice, după care Dumnezeu a regulat numărul şi proporţia cerurilor, dimensiunile şi raporturile mişcărilor lor. De abia cu lucrările sale de optică, Kepler ajunge la rezultate însemnate, dând o teorie completă a instrumentelor optice, a refracţiei luminei, a ochiului şi a iradiaţiei.

Marile descoperiri astronomice, pe care telescopul inventat de el i le-au permis, au început prin observaţii asupra mişcării planetei Marte în jurul soarelui, ce prezentase astronomilor de până atunci dificultăţi serioase. Kepler stabili legea mişcării acestei planete. „Astronomii, spune el, nu ştiau cum să devină stăpânii acestui Zeu al războiului, dar Tycho, ca un bun general, a urmărit şireteniile sale de luptă timp de douăzeci de ani, iar cu revoluţia pământului, am înlănţuit toate mişcările sale". Tycho-Brahè făcuse presupunerea că Marte descrie un cerc în jurul soarelui, dar această ipoteză nu corespundea observaţiilor. Kepler, prin calcule laborioase, ajunse la concluzia, că dacă Marte ar descrie o orbită eliptică, observaţiile lui Tycho ar fi satisfăcute. Astfel Kepler conchise că Marte urmează un drum eliptic, unul din focarele elipsei fiind ocupat de soare.

Imediat îi urmă descoperirea legii ariilor; raza vectoare descrie arii proporţionale cu timpul întrebuinţat să le străbată. Insfârşit Kepler generalizează aceste legi, care guvernează nu numai mişcarea lui Marte, dar a tuturor planetelor.

In 1619 Kepler a publicat celebra sa carte *Harmonices mundi libri quinque* în care cu greu se poate distinge poezia şi imaginaţia de ceeace este ştiinţă. De exemplu, Kepler caută în această lucrare distanţele medii ale planetelor la soare şi considerând *afeleul* şi *periheliul* unei planete, ca tonul cel mai jos şi tonul cel mai ridicat, iar intervalul ca un interval musical, conchide că orbitele planetare prezintă o armonie a tonurilor. Dar din aceste cercetări asupra distanţelor planetelor la soare, Kepler ajunge să formuleze a treia lege a mişcării planetare: patratele timpurilor revoluţiilor planetelor sunt proporţionale cu cuburile marilor axe ale orbitelor.

Copernic, deşi avusese o viziune genială a adevărului, nu reuşise să se desfacă complet de influenţa teologică în raţionamentele sale.

Doctrinele lui Aristotel şi Thomas de Aquino, asupra superiorităţii necesare a cercului, viciase în parte sistemul său. Kepler însufleţit de aceeaş idee, ca şi Copernic, că natura este guvernată de regule simple şi că principiile ei sunt raporturile cantitative, reuşeşte să corecteze şi să complecteze sistemul lui Copernic. Ideea fundamentală a gândirii lui Kepler este că lumea este o armonie care este susţinută de număr. Kepler nu voeşte să ajungă la cauzele mişcării planetelor ci să stabilească geometria acestor mişcări, legile ei. Convingerea lui Kepler, că numai matematica poate lumina ignoranţa noastră şi ea guvernează Universul, era atât de puternică, încât el afirma că „unde e materie acolo e şi geometrie"!

Deşi nici Kepler nu reuşeşte să creeze o ştiinţă absolut independentă în obiectivitatea ei, (Kepler încă credea în semnificaţia astrologică a evenimentelor astronomice), totuş se poate vedea în fizica sa matematică caracterul ştiinţei moderne degajată de alte consideraţii decât aceea de a constata raporturile numerice, legile care înlănţuesc realitatea sensibilă.

Galileo Galilei (1564-1642) studie în tinereţe medicina şi filosofia la Pisa, dar mai mult fu atras de matematici şi fizică. Se făcu cunoscut prin lucrările sale asupra centrelor de gravitate, care atraseră atenţia savanţilor asupra lui şi pentru care obţinu catedra de matematici la universitatea din Pisa. De la universitatea din Pisa Galileu trece la cea din

Padua unde profesează doctrina lui Copernic cu un succes enorm, astfel că savanţi şi nobili din toată Europa veneau la cursurile sale pentru a-l asculta. Succesul din ce în ce mai mare al lui Galileu, face pe marele Duce Cosimo de Medicis să-l cheme la Florenţa, unde îşi continuă cercetările şi experienţele şi unde publică câteva scrieri în care susţinea teoria heliocentrică a lui Copernic.

Inchiziţia din Roma declară sistemul lui absurd şi eretic şi ordonă lui Galileu să înceteze de a mai profesa pe viitor părerea aceasta.

După mai mulţi ani Galileu reluă apărarea teoriei coperniciene, în lucrarea sa *Dialoghi quatro sopra i due massimi sistemi del mondo, Ptolomaico et Copernico* (1632), lucrare care fu deferită tribunalului. Ilustrul bătrân se înfăţişă la judecată şi fu obligat să rostească în plenul congregaţiei de prelaţi şi cardinali, retractarea următoare:

„Eu Galileu, în al 70-lea an al vieţii mele în genunchi în faţa eminenţelor voastre, având înaintea ochilor Evangheliile pe care le ating cu propriile mele mâini, abjur, blestem şi detest eroarea şi erezia mişcării pământului".

E pur si muove, vorbe pe care le-ar fi rostit Galileu după abjuraţie, par să fie totuş o legendă.

. Galileu desparte două lumi, aceea a ştiinţei medievale, următoare concepţiei aristotelice, de aceea a ştiinţei moderne, al cărei aspect esenţial şi obiectiv se desprinde definit din opera lui.

Trebue să vedem în cercetările lui Galileu nu numai o serie de descoperiri interesante care au făcut posibile pe cele de mai târziu, dar şi o schimbare totală de atitudine şi metodă în investigaţiile ştiinţifice. Şi desigur, tocmai acestei schimbări se datoresc rezultatele importante ce a obţinut. Autoritatea nu mai poate influenţa ştiinţa, care scăpând astfel de jugul oricărui interes capătă un caracter obiectiv, iar această obiectivitate duce la distrugerea concepţiei magice a ştiinţei, după care corpurile, de exemplu, cădeau fiindcă aveau o calitate ascunsă în ele, greul.

Degajând astfel ştiinţa de superstiţii şi întemeindu-se numai pe ceeace experienţa confirmă, Galileu e de fapt, împreună cu Bacon, întemeetorul metodei experimentale. Desigur el nu a dat un codice precis al metodei experimentale, cum a făcut contemporanul său Bacon, dar a pus bazele acestei metode. Opera

sa *Dialoguri* stă mărturie. Galileu nu mai caută să afle ce sunt lucrurile ci se rezumă la determinarea raporturilor funcţionale dintre lucruri.

Ajungând să precizeze conceptul de lege naturală prima dată în istoria progresului gândirii omeneşti — Galileu îşi formează o imagină despre lume în care matematica juca primul rol. Galileu vede natura construită în chip geometric, din triunghiuri, cercuri, etc., şi a descifra „cartea naturii", înseamnă pentru el a determina ordinea matematică a universului, adică tocmai acele raporturi generale, legile, care în definitiv sunt raporturi numerice. Dar cum putem ajunge să stabilim legile care leagă fenomenele? Galileu dă două metode experimentale:

Pe de o parte trebue să reunim într'o formulă unică, un mare număr de fapte cu ajutorul metodei sintetice *(metodo compositivo)*. Pe de alta, putem urma drumul invers, din legi generale să deducem o mulţime de fapte, utilizând metoda analitică *(metodo resolutivo)*. In modul acesta Galileu crează o ştiinţă fizico-matematică a naturii care-l conduce la un mecanism universal capabil să prevadă fenomenele. Dar prin aceasta finalismul primea o gravă lovitură, deoarece cauzele fenomenelor deveneau nişte forţe arbitrare şi nu nişte puteri însufleţite şi intenţionate. Legea universală care domină natura este legea cauzalităţii şi totul se întâmplă — din cauze necesare dar oarbe. Cauza tuturor schimbărilor este mişcarea. Galileu este condus astfel către concepţia lui Democrit, reînviind ideile acestuia. Galileu credea în teoria atomică a materiei, fără a o socoti absolut sigură. Realitatea vizibilă se reduce la o realitate invizibilă, aceea a atomilor şi a aglomerărilor de atomi, care sunt corpuscule cu întindere şi formă şi care în definitiv se pot exprima cantitativ.

Calităţile lucrurilor, culoare, sunet, etc., nu există în ele, ca ceva obiectiv, ci sunt în afară de spirit doar moduri de mişcare. Ele există în mod subiectiv ca rezultate ale vibraţiilor atomilor care impresionează simţurile noastre, susţine Galileu în opera sa *Il Saggiatore*.

Se poate vedea la Galileu o legătură intimă între cencepţiile sale particulare, ceeace i-a permis să aibă o viziune unitară asupra universului şi care, cu ajutorul metodei experimentale, l-a dus la rezultate de cea mai mare importanţă. Inventator al termometrului, al balanţei hidrostatice, el stabili în mod experimental legea căderii corpurilor şi mai cu seamă inventă luneta, instrumentul cu care făcu observaţii şi descoperiri as-

tronomice însemnate, ca măsurarea înălţimii munţilor Lunei, sateliţii lui Jupiter, inelul lui Saturn, petele şi rotaţia Soarelui, fazele lui Venus, toate confirmând în chip strălucit sistemul copernician.

Fundator de fapt al mecanicei, Galileu avu un succes deosebit în toată lumea savantă de pe atunci. (P. Mersenne publică în 1674 în Franţa o lucrare cu titlul „La Méchanique de Galilée"). Importante, în mod deosebit, sunt cercetările sale asupra mişcării curbilinii, care l'au dus la formularea celor două principii mecanice cărora le-a dat numele, principiul forţei de inerţie şi al mişcării compuse.

Mecanismul universal care înlănţuia lumea se prezenta lui Galileu ca o descoperire technică, nu ca o necesitate care îşi avea raţiunea în spiritul omenesc sau în lucruri. Astfel Galileu reţine încă câteva concepţiuni vechi, ca aceea aristotelică a mişcărei naturale şi violente, etc. El a dat ştiinţei poate mai mult decât bănuia, deoarece în gândirea sa se mai pot vedea unele incoherenţe. Dar în lucrările sale se descoperă germenul puternicei ştiinţe moderne de mai târziu.

Desigur în metoda experimentală pe care o preconiza nu este un original, fiindcă mai înainte de el, Roger Bacon, Paracelsus, Lionardo da Vinci, o definiseră.

Ceeace face meritul lui Galileu în această direcţie este că el a valorificat metoda experimentală dându-i un caracter de preciziune deosebit cu ajutorul matematicilor. Meritul cel mare al lui Galileu însă, şi care este concepţia lui filosofică grandioasă, este ideea pe care şi-o face despre univers şi despre unitatea lumii. Antichitatea făcea o distincţie precisă între fenomenele cereşti şi acelea ale lumii sublunare. Pământul era centrul lumii, ca o excepţie în univers. Galileu restabili pentru globul nostru rolul său, prin concepţia generală şi abstractă de cosmos.

Pierre Gassendi (1592-1655), canonic şi profesor de matematici, pe linia aceloraşi preocupări ca şi Galileu, îşi îndreaptă cercetările asupra problemelor cosmologice şi asupra esenţei materiei. Deşi pasionat în tinereţe de studii scolastice şi speculaţii teologice, mai târziu studie serios astronomia, fizica şi anatomia. Spirit enciclopedic, făcu deasemenea studii de botanică, jurisprudenţă şi iştorie. Era în relaţie cu savanţii celebri ai timpului său, cu Kepler, Hevelius, etc.

Gassendi edifică un sistem de filosofie naturală în care

se vede importanţa ce o dă descoperirilor empirice şi metodei experimentale. Intr'o scrisoare pe care o adresase lui Galileu, Gassendi declară că se socoteşte printre discipolii acestuia şi că admite toate învăţăturile şcoalei sale despre fenomenele astronomice şi fizice. Gassendi era însă preot, astfel că de multe ori a trebuit să fie prudent în afirmaţiile sale, pentru a nu risca o ruptură cu biserica. Deaceea istoricii filosofiei au avut dificultăţi în a-i stabili locul în filosofie. Se poate spune însă cu preciziune că el este discipol al şcoalei experimentale.

Gassendi concepe spaţiul ca infinit, incorporal, imobil, anterior oricărui lucru, independent de orice şi oricum, chiar şi de Dumnezeu. Aşa ajunge el la un spaţiu care există fără corpuri, la vid. O concepţie analoagă îşi formează Gassendi despre timp, pe care-l socoteşte incorporal, nelimitat şi independent de orice substanţă şi de orice accident. Timpul e numit de Gassendi o *întindere incorporală care curge*. Se poate vedea din aceasta că Gassendi atribue o existenţă obiectivă spaţiului şi timpului dincolo de orice necesităţi subiective ale inteligenţii.

După ce a definit spaţiul şi timpul, Gassendi se ocupă de materie, forţă, mişcare şi de natura corpurilor.

El a readus în filosofia modernă teoria atomică a lui Epicur şi Lucreţiu. Luând poziţie împotriva lui Aristotel prin lucrarea sa *Exercitationes paradoxiae contra Aristotelem*, expune sistemul lui Epicur. Din această lucrare cinci cărţi au fost distruse de Gassendi pentru motive de prudenţă, astfel că nu au văzut lumina tiparului niciodată; a rămas însă sumarul lor din care se vede că era partizan a lui Copernic. Principiile corpurilor sunt atomii, cari au întindere sigură şi totuşi sunt indivizibili. Gassendi încearcă să arate că aceste caractere pe care le au atomii nu sunt incompatibile, afirmând că „acolo unde se sfârşeşte industria şi subtilitatea omenească, acolo începe industria şi subtilitatea naturii". Atomii sunt rotunzi, alungiţi, turtiţi, cu vârf, tetraedrici, pentaedrici, etc. Ei sunt materia şi forma tuturor fenomenelor şi în ei există cauzele prime şi cauzele finale ale întregii activităţi a lumii. Există o identitate esenţială a atomilor în ceiace priveşte substanţa lor, dar ei sunt diverşi în aspectul lor formal. Gassendi explică fenomenele căldurii şi luminii pe baza teoriei atomice. Căldura s'ar datori mişcării interne a atomilor unui corp, iar lumina nu ar fi decât atomi care emanează dela corpul luminos. Astfel Gassendi ajunge la teoria corpusculară a luminii care trebuia să fie reluată în veacul al XX-lea. Lumina ar fi o curgere de atomi lansaţi

cu mare viteză şi care ajungând la ochiu îl impresionează. Razele luminoase sunt o infinitate de fire, de corpuscule sferice care unesc corpul luminos cu ochiul nostru. Gassendi merge mai departe şi afirmă că corpusculele mici care formează lumina şi acelea care formează focul sunt identice. Materialismul acesta este extins la întreaga organizaţie a materiei şi chiar la viaţă. Gassendi renunţă la explicaţiile scolastice care presupuneau o virtute ascunsă în corpuri, ca o entitate, şi care ar da naştere fenomenelor; afirmă că atunci când se naşte un corp nou, nu avem decât o altă dispoziţie a materiei şi în fond o nouă organizaţie a atomilor care constituiesc corpurile. Chiar fenomenele psihologice depind de principii materiale. Următor epicureismului, Gassendi, deşi nu se pronunţă clar, crede totuşi mai curând într'un suflet material. El citează pe mai mulţi părinţi ai Bisericii în sprijinul sau, cum e de pildă Tertullian, care nu îndrăsneşte „să conceapă sufletul incorporal, temându-se că dacă nu e corp să nu fie nimic".

Dealtfel pentru sufletele animalelor Gassendi se declarase precis, susţinând că sunt materiale. Totuşi Gassendi se depărtează în câteva puncte de atomismul epicurian. Contrar chiar mecanicei lui Descartes după care mişcarea unui corp depinde de viteza dar şi de massa lui, Gassendi crede că atomii ar avea mişcarea ca un principiu inerent lor şi imposibil de pierdut vreodată;că ei se mişcă toţi cu aceiaşi viteză în vid, iar şocurile dintre atomi au ca rezultat doar o schimbare de direcţie nu de mişcare. Aşa dar nu putem ajunge niciodată la repaos, care nu există în natură, iar în interiorul corpului care în aparenţă e în repaus, există totuşi mişcări foarte repezi dar invizibile. Dar ceiace e mai important în concepţia atomistică a lui Gassendi e că nu se mulţumeşte să vadă universul în angrenajul şi mecanica lui particulară, ci voeşte să aibă o privire de ansamblu, în care să se oglindească întreaga existenţă. Admirator a lui Bacon şi Galileu, căruia în timpul procesului pe care i-l intentase inchiziţia îi scria plin de entuziasm numindu-l „cea mai mare glorie a secolului" el nu părăseşte complet teologia care se insinuiază la baza cosmologiei sale sub forma unei teorii spiritualiste. Ordinea şi armonia care guvernează materia nu poate fi datorită întâmplării ci presupune un principiu imaterial, un Dumnezeu pentru a avea o explicaţie. Astfel mecanismul atomic se întâlneşte cu teologia care introduce în univers o finalitate. Legătura aceasta între mecanicism şi spiritualism care nu mai are nimic de a face cu Epicur, Gassendi o introduce în celelalte con-

cepţiuni cum este aceia a sufletului. Deşi stăruia în a crede într'un suflet material, pune deasupra acestuia însă o substanţă incorporală şi inteligentă. Gassendi aduce teoria epicureică sensualistă a cunoştinţei. Reproşând lui Descartes teoria ideilor înăscute şi ideia despre Dumnezeu pe care acesta o crede fundamentală spiritului nostru, deoarece Dumnezeu rămâne neînţeles pentru un spirit care nu a trecut de simţuri, Gassendi crede că dorinţa de a cunoaşte natura intimă a lucrurilor este de fapt „o intemperanţă a dorinţelor noastre“ şi că trebuie să ne oprim la studiul lucrurilor ce ne cad sub simţuri. Dealtfel cu Descartes a avut o întreagă polemică începând cu publicarea scrierilor sale *Disquisitionae anticartesianae* şi care a culminat în discuţia asupra probei existenţei lui Dumnezeu. Era vorba de obiecţia pe care Gassendi o făcea argumentului ontologic şi căreia Descartes i-a răspuns în „Meditationes“.

Pierre Bayle (1647-1707). Caracteristica filosofiei lui Bayle este tendinţa de a ridica până la obiectivitate teologia, prin controverse în care să se discute fără interese personale problemele importante.

Poate că această notă dominantă a gândirii sale să se datorească în primul rând faptului că el însuşi fiind protestant, a trebuit să sufere prigoana bisericii catolice şi fu nevoit chiar să părăsească Franţa şi postul său de profesor de filosofie la Academia din Sedan, refugiindu-se la Rotterdam, unde a trăit până la sfârşitul vieţii. Din aceste motive se pare, isvoreşte atitudinea sa fermă contra intoleranţei religioase, atitudine pe care nu o ia pentru a apăra religia sa ci pentru a pune toleranţa într'o lumină intelectuală pe deasupra oricărei religii. Lucrarea sa capitală *Dictionnaire historique et critique* ilustrează această atitudine. Bayle se ridică nu numai împotriva dogmatismului religios, dar cu atât mai mult împotriva dogmatismului metafizic. Cu toate că nu neagă posibilităţile matematicilor care valorifică acele idei ale infinităţii lui Dumnezeu şi dau „profunzimile abstracte”, el voeşte o altă metodă, care să studieze infirmităţile vieţii omeneşti, să caute cauzele acestor limitări şi să determine marginele raţiunei.

Este vorba de o punere în valoare a istoriei, care are şi ea o certitudine a ei, de o metodă istorică în care erudiţia să nu se facă pentru ea însă-şi dar să poată fi totdeauna încoronată de filosofie. Critica pe care Bayle o susţine neobosit se îndreaptă mai puţin asupra concluziilor unei filosofii, pentru a apăra anume păreri, cât mai cu seamă voeşte să

vadă întrucât un sistem are o coherență intimă, o construcție care să se rezime pe principii solide, admise de toată lumea.

Astfel critică sistemul spinozist sau Monadologia lui Leibniz. Din această atitudine, care e departe de a fi aceea a unui sceptic, rezultă o analiză a problemelor în cadrul lor formal logic, dincolo de interesele unei anume doctrine, pentru a ajunge să vadă uneori legături intime chiar între afirmații contrare. Ceeace urmărește Bayle în critica sa înverșunată și totdeauna aceiași, este să arate că tezele teologice sau metafizice nu-și pot găsi nici un temei în rațiune și că singura lor critică care are o intenție precisă și unică, își revarsă apele în toate domeniile dar mai cu seamă asupra dogmelor religioase și asupra pretenției lor de a fi în legătură cu rațiunea și moralitatea. Astfel rând pe rând sunt supuse unei cercetări atente, existența lui Dumnezeu, problema providenței, a nemuririi sufletului, etc.

Nu există o demonstrație riguroasă a existenței lui Dumnezeu, și Bayle scrie în această privință: „Libertatea este destul de mare și un doctor are libertatea să critice cutare sau cutare probă particulară". In privința problemei binelui și răului Bayle are uneori ironii subtile care reușesc să evidențieze poziția lui mai bine decât argumentarea. Leibniz inventase doctrina optimismului, căreia Bayle îi aduce mai multe obiecțiuni trase din existența răului.

După Bayle Dumnezeu poate și trebue să ne comunice binefacerile sale odată cu creația noastră și nu ar avea nici un motiv să ne facă să obținem prin eforturi care nu totdeauna izbutesc, calitățile bune. Deaceea dogmele nu sunt indispensabile moralității, fiindcă, spune Bayle, „un mare număr de ticăloși și scelerați cred în nemurirea sufletului, și mulți sfinți și drepți nu o cred".

In *Pensées sur la Comète*, care i-a adus mulți adversari, Bayle se ocupă de condiția morală a oamenilor, pentru a conchide că motivele religioase sunt departe de a fi singurele motive de acțiune. Dar toate aceste discuții sunt suprimate de autoritate care singură poate decreta ce este bun și ce e rău: „Iată, fără îndoială, calea veritabilă de a înlătura îndoelile: Dumnezeu a spus-o, Dumnezeu a făcut-o, Dumnezeu a permis-o; aceasta este adevărat și drept, înțelepțește făcut și înțelepțește permis".

In rezumat dialectica lui Bayle, deși în mare parte negativă, căutând să distrugă ideile cu circulație din vremea lui, are în vedere un ideal înalt, toleranța religioasă, cu scopul de a

exclude din discuţii convingerile religioase. Dar toată această dialectică se bazează pe un fond pozitiv, pe o concepţie istorică, concretă, a naturii imperfecte a omului, care justifică această exigenţă a toleranţii şi care totdeodată face valoarea gândirii lui Bayle.

8. — Politica şi filosofia dreptului

Evul-mediu a fost o perioadă de mari frământări, dominată de un misticism generalizat şi oficializat, sprijinit pe scolastică şi reuşind a reduce aproape toate preocupările intelectuale, sociale şi politice, la chestiunea raportului dintre puterea spirituală şi cea temporară [1]). Nu numai inteligenţa şi cunoaşterea contemporană, dar însăşi gândirea celor vechi erau mobilizate şi puse, fără nicio rezervă, în slujba credinţei şi a dogmei, necruţătoare în exclusivismul lor, ceiace ne face să vedem alături de mistica cea mai autentică o neîntrecută ştiinţă formală, scolastica, care nu ajunge însă la altceva decât să ne înveţe că adevărul şi misterul sunt identice.

Această concepţie, „singura doctrină vie a Evului-mediu", nu putea să satisfacă cu adevărat şi multă vreme nevoile de existenţă ale unei societăţi în plină transformare şi desvoltare. Oricât de mare şi cuceritoare ar fi fost ea pentru unele spirite, îi lipsia însă viziunea exactă a vieţii reale şi simţul istoric, înţelegerea nevoilor vitale ale colectivităţii, simpatia pentru suferinţa şi nedreptăţile celor mulţi, din cauza respectului excesiv al principiului autorităţii, a inexistenţei spiritului de observaţie şi critic, a confuziei dintre dreptul public şi cel privat, ceiace ducea la asimilarea Statului şi bunurilor lui cu patrimoniul particular al unei familii atotputernice. Şi toate aceste lipsuri o vor detrona şi înlocui cu o concepţie mai cuprinzătoare, mai realistă şi mai umană.

Evident, lucrul acesta nu se va face fără lupte, nu numai de principii şi convingeri, dar şi reale, căci, în mişcarea de reacţiune declanşată, nu se revendica numai libertatea ştiinţei, ci se declara făţiş războiu tuturor vechilor autorităţi sociale. Poate, cum spune Falckenberg, nu se ştia exact ceiace se voia, însă se simţia puternic ceiace nu se voia [2]). Apoi Sfântul Imperiu

1) *Carlyle,* History of Mediaeval political teory. London, Blackwood
2) *R. Falckenberg,* Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, von Veit, 1898. Einleitung, pag. 8.

roman și papalitatea încetând de a mai avea influența lor hotărîtoare, nu numai ideologia, care era la baza acțiunii lor, era sdruncinată, dar apăreau în mod necesar noui tendințe și concepții nouă de organizare. Căci dacă în această lungă și laborioasă epocă de misticism se aruncaseră în discuție, de altfel tot în cadrele concepției teocratico-organice a Statului, aproape toate noțiunile politice, juridice și sociale fundamentale, ce vor fi reluate cu mai multă amploare și profunzime în decursul celor trei veacuri de neostoiată pregătire a culturei și civilizației moderne, apoi practica treburilor publice persista în a fi dominată încă de pretențiile bisericei și la stăpânirea puterii temporale. Astfel încât, în fond, era înfruntat însuși creștinismul, în esența și spiritul său cu totul contrarii domniei pământești, de deșarte și meschine ambiții, ceiace explică de ce lovitura cea mai eficace i-a fost dată Evului-mediu tot de o mișcare religioasă, dar mai largă în concepții, fapt care o înfățișa drept revoluționară, — Reforma lui Luther.

Caracteristica acestei epoce, care face trecerea de la misticismul scolastic medieval la raționalismul și scientismul vremurilor mai noui, este desigur apariția *gândirei sociale* sau mai exact îndreptarea speculației filosofice către lucrurile politice și sociale mai cu preferință. Renașterea și Reforma nu ne vor da o filosofie nouă, concepții despre lume și viață originale, care să se egaleze sau să rivalizeze cu cele ale Antichității sau Evului-mediu, ori cu cele de mai târziu. Gândirea însă, liberată de tutela înăbușitoare a dogmei, se va consacra tocmai chestiunilor neglijate, expediate ușor sau chiar ignorate anterior, aruncând o lumină necunoscută asupra lor și fixându-le ca jaloane ce vor orienta străduințele cele mai înalte ale atâtor veacuri [1]).

Incepând cu Machiavelli, care a făcut pasul hotărîtor în acest sens, tot secolul al XVI-lea și o mare parte din secolul al XVII-lea nu fac altceva decât să lupte și să pregătească, curățind și răscolind terenul pentru a pătrunde cât mai multă lumină și aer, plivind recolta plăpândă încă, alimentând cu optimismul și cu credința lor inegalabilă în rosturile ființei omenești toate ideile ce exprimă aceste înalte rosturi. In schimbarea orientării sale spre a deveni umanistă și realistă, gândirea nu apare ca dușmana religiei, deși are o atitudine categoric antiscolastică, ci caută din contra să o aducă la menirea ei adevărată, înviorând totdeodată credința, atât la catolici, cât și la protestanți.

———————

1) Vd. și *P. P. Negulescu*, Filosofia Renașterii, vol. I. 1910, Intr.

La dreptul vorbind, secolul al XVI-lea, acest secol de frământări profunde în toate domeniile, în aparență mai mult haotic decât constructiv, n'a făcut decât să scormonească și să întreprindă aproape totul, dar cu o rară pasiune regeneratoare și cu o sublimă viziune, profetică oarecum, a socialului și valorii lui. Punct de plecare a fost cultura clasică, sursă minunată de umanism și optimism, de echilibru, încredere și realism. S'a mers însă direct la ea, trecându-se peste interpretarea tendențioasă a Evului-mediu, care-i falsificase așa de mult spiritul pentru a o face sclava teologiei, încât nu mai era de cunoscut.

Opera lui Machiavelli este primul rezultat mai de seamă al acestei mișcări de regenerare și independență, de liberă examinare a faptelor politice și de privire mai adâncă a realităților vieții colective. Urmează operile lui Guicciardini, Thomas Morus, Scipio de Castro, Gabriel Naudé, Suarez, Bodin, Alberico Gentile, Althusius, Nicolas Stork, Thomas Müntzer, Campanella, Boccalini, Grotius, Puffendorf. Vom insista numai asupra unora din aceste personalități, cele mai însemnate, expunând conținutul operei lor spre a desprinde și evidenția valoarea reală științifică a acestor manifestări.

Machiavelli este figura cea mai caracteristică pentru marcarea începutului unui nou spirit, dacă nu a unei noui stări de lucruri. Născut la Florența, la 3 Mai 1469, dintr'o familie de *popolani grasi* — o clasă de noui îmbogățiți, cari câștigaseră o supremație politică și socială locală, ce dură până în 1434 — după ce făcu studiul umanităților, deci o frumoasă cultură clasică, concură în 1498 pentru locul de secretar al celei de a doua Cancelarii a Seignoriei și, reușind, fu numit anul următor în acest post și deasemenea ca Secretar al Oficiului celor 10 ai Libertății și Păcii, funcție pe care o îndeplini până în 1512, în care timp avu numeroase misiuni, la Forli, la curtea Franței, la Urbino, în Romagna, la Roma, la Berlin, până la venirea Medicilor, când fu implicat într'un complot, aruncat pentru scurtă vreme în închisoare și destituit până la sfârșitul vieții sale, survenit la 22 Iunie 1527.

Lucrările principale ale lui Machiavelli sunt: *Principele* (Il Principe) și *Discursuri asupra primei decade a lui Titu Liviu* (Discorsi sopra la prima deca di T. Livio), la care am putea adăuga, pentru înțelegerea deplină a gândirei lui: *Dialogurile privitoare la arta războiului* (Dell' arte della guerra), *Relatările* sau rapoartele sale diplomatice, și, într'o oarecare măsură, *Istoriile florentine*, care au mai ales un caracter literar.

In cele dintâi două lucrări găsim toate elementele concepţiei sale politice, aşa zise machiavelice[1]).

Principele a fost scris în 1513 şi se pare că a circulat în timpul vieţii autorului în mai multe copii manuscrise, atât la Florenţa cât şi la Roma, fiind o lucrare puţin voluminoasă. O traducere latină, foarte puţin schimbată şi fără ultimul capitol, a fost publicată în 1523 sub titlul *De regnandi peritia,* dedicată lui Carol Quintul şi semnată de un oarecare Agostino Nifo, Profesor la Piza. Tipărirea lucrării a avut loc pentru întâia oară aproape în acelaşi timp la Roma şi la Florenţa, Decembrie 1531 şi Ianuarie 1532. Ea cuprinde 26 capitole şi a avut norocul a două dedicaţii de oportunitate, una lui Giulio şi alta lui Lorenzo de Medici. Am putea-o împărţi în două: Prima parte, cuprinzând cele dintâi patrusprezece capitole ce se ocupă cu diferitele forme de State şi în deosebi cu cele noui, precum şi de mijloacele prin care ele se formează şi pot să se menţină; partea a doua, chintesenţa machiavelismului, capitolele XV—XXV, conţinând o schemă psihologică empirică a naturei omeneşti şi apoi, plecând de la ea, preceptele din care va trebui să se inspire Prinţul spre a conduce *con virtù.* Capitolul final, *Esortatione a liberare la Italia da barbari,* este profesia lui de credinţă, mobilul gândirei lui Machiavelli, rostul şi concluzia cărţii.

După Machiavelli, Statele sunt sau *republice,* în sensul modern, sau *principate,* în înţelesul de monarhii. Principatele la rîndul lor pot fi ereditare, noui, mixte şi eclesiastice. Toată atenţia autorului se concentrează asupra principatelor noui, despre care spune că pot fi întemeiate fie prin arme şi virtute, adică abilitate politică, fie prin armele altora sau noroc, fie prin crime, sau în fine prin voinţa cetăţenilor, *principati civili.* Despre fiecare dă exemple plastice, care impresionează prin realismul lor. Insistă apoi, în trei capitole consecutive, asupra organizaţiei militare cu o pasiune şi o înţelegere rare, susţinând necesitatea şi afirmând superioritatea miliţiilor naţionale, cărora le va consacra, nu numai o carte specială, *Arte della guerra,* dar şi o bună parte din activitatea sa publică.

Cele zece capitole următoare, XV—XXV, închid şi rezumă ceiace machiavelismul are mai caracteristic, esenţa sa. In primul rând, în ce chip înţelege autorul să trateze despre „căile

1) Ediţia în 4 volume, *Opere di Nic. Machiavelli,* citadino e secretario fiorentino, Nell' Haya, MDCCXXVI.

şi purtările unui principe cu supuşii şi amicii săi". Iată mărturisirea sa clară: „Dorind să scriu ceva *folositor* pentru cine se pricepe, mi s'a părut mai potrivit să merg direct la *adevărul real al lucrului,* decât la închipuirea lui (căci mulţi şi-au închipuit republici şi principate care nu s'au mai văzut, nici cunoscut în realitate), deoarece este atâta deosebire între felul cum se trăieşte şi acela cum ar trebui să se trăiască, încât acela care lasă ceiace se face pentru ceiace ar trebui să se facă, îşi pregăteşte mai degrabă ruina, decât apărarea. De aceia, un om care ar vrea să se arăte pretutindeni bun, merge la pierzare printre atâţia alţii cari nu-s buni" (Cap. XV). Aici avem exprimată categoric înclinarea lui metodologică empiristă prin întrebuinţarea termenului *verità effetuale della cosa* (adevărul real al lucrului), şi scopul utilitar al operei, fiindcă vrea să fie folositor[1]).

Prin urmărirea acestui adevăr în toate cercetările sale, înlocuind astfel discuţia textelor şi argumentarea apriorică prin studiul şi analiza faptelor, fie trăite şi observate, fie istorice, Machiavelli va imprima politicei caracterul său ştiinţific. Cu el şi de la el politica începe să fie o ştiinţă socială independentă, deşi el o priveşte numai ca o artă, *l'arte dello Stato,* întemeiată pe metoda de observaţie. Căci *verità effetuale* sunt pentru el, în primul rând, acele „condizioni umane", virtuţi şi vicii, pe care le enumără doar în acest capitol şi le examinează apoi mai deaproape în celelalte, pentru ca pe baza constatărilor obiective la care ajunge, să facă recomandările respective principelui.

E de remarcat aici că pentru Machiavelli omul e rău în esenţa lui. ingrat, schimbăcios, prefăcut, lacom de câştig, temător de primejdii... *Per esser gli uomini tristi,* repetă el continu şi face din această convingere sau presupunere, un postulat al politicei chiar, creind şi termenul de *corruttela,* pentru a defini epocile de decădere, atunci când materia umană este complet coruptă, şi întrebuinţând chiar pentru contemporanii şi conaţionalii săi denumirea de *vituperio del mundo.* Aceste convingeri deasemenea îl determină desigur să nu ţină nicio socoteală de bine şi de rău în ceiace priveşte pe indivizi, atunci când e vorba de fixarea regulelor de conducere ale Principelui, a cărui misiune este numai menţinerea, consolidarea şi salvarea Statului, cel mai înalt obiectiv moral după el. Deasupra Sta-

1) *D. C. Antoniade,* în admirabila sa lucrare despre Machiaveli, are o formă foarte fericită despre *Principele* când spune: „Conceput ca o operă de ocaziune, a rămas opera unei ocaziuni pierdute", p. 118.

tului nu există nimic, legea supremă este, ca și la Romani, salvarea lui, iar Principele, ca personificare a Statului, trebuie să-i consacre toate preocupările sale, chiar moralitatea lui personală. Este, fără a fi întrebuințată expresia, concepția faimoasă a *rațiunei de Stat*, după care idealul moral cel mai înalt, morala superioară este existența Statului, binele și siguranța lui, în fața cărora morala curentă, individuală și socială, nu contează, n'au nicio valoare.

Pe aceste considerații el recomandă Prințului să fie mai degrabă crud decât milos, totdeauna temut decât iubit, să facă bine pe fiara, fiind leu și vulpe totdeodată, să nu se țină de cuvânt dacă e nevoie, să fie simulator și disimulator, căci arta de a guverna nu-i numai o artă de a face, ci și de a te preface. Deasemenea nu e necesar ca Principele să aibă toate calitățile pe care oamenii le prețuesc și vor să le vadă la un Principe, dar e necesar să pară că le are. „Ba voiu îndrăzni să spun, observă Machiavelli, că având-le și observându-le pururea îi sunt păgubitoare, pe când părând numai că le are îi sunt folositoare". Pentru menținerea Statului „va fi deseori nevoit să lucreze contra bunei credințe, contra iubirei, contra omeniei, contra religiei. Trebue deci să aibă un suflet dispus să se întoarcă după cum bat vânturile și schimbările soartei și, cum am mai spus, dacă poate să nu se depărteze de bine și să știe la nevoie să facă rău". In fine, să se ferească a face acte care i-ar putea atrage ura sau disprețul, ceiace-l va cruța deopotrivă și de primejdia conjuraților, cărora Machiavelli le consacră un întreg capitol, al XIX-lea, pe care P. Janet îl consideră drept „o capo-d'operă de claritate, vigoare, experiență și reflexiune".

După aceasta arată că trebuie să fie adevărat prieten și adevărat dușman, totdeauna însă hotărît și categoric, să aprecieze meritele, să onoreze pe artiștii mari, să asigure comerțul și agricultura, să încurajeze industriile, să dea atenție petrecerilor poporului, să știe să-și aleagă miniștrii și să fugă de lingușitori. In fine, spune Machiavelli, nu numai succesul, dar și siguranța Prințului stau în *virtutea* lui, mai mult decât în *soartă*. Și în penultimul capitol (XXV-lea), încearcă să schițeze o întreagă teorie filosofică cu ajutorul acestor două noțiuni, afirmând că jumătate din lucrurile omenești depind de soartă și jumătate de liberul nostru arbitru, de voință sau *virtù*. Omul nu se poate împotrivi soartei, dar o poate secunda, nu ca să-i rupă urzeala, ci ca să i-o țese. Pentru aceasta îi trebuiesc acele calități utilitare și eficace pe care le subsumează cuvântul *virtù*, așa cum

îl înţelegea Renaşterea: energie neînfrântă, voinţă calculată, adaptare la împrejurări (qualita dei tempi), indiferenţă în faţa binelui şi răului[1]). Fără a se afirma drept un adept hotărît şi convins al voluntarismului, el îşi arată simpatia şi recomandă să fie mai degrabă îndrăzneţ, impetuos, decât circumspect, pentru că soarta *(fortuna)* e femee...

Lucrarea, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cunoscută destul de bine din timpul vieţii sale, dar publicată pentru întâia oară de abia în 1532 odată cu *Principele* şi *Istoriile florentine*, este o colecţie de esseuri asupra câtorva probleme generale de politică, folosind istoriile lui Titu Liviu mai mult ca motiv. Opera aceasta, neterminată încă, nesistematică şi deci fără o unitate riguroasă de gândire, cuprinde trei cărţi, care ar fi logic sortite să se ocupe pe rând de întemeierea şi organizarea Statelor, de creşterea şi desvoltarea lor, de prelungirea existenţei şi întârzierea decăderii lor. In deosebire de *Principele*, obiectul îl formează *republicele*, nu monarhiile. Profesorul Ercole şi C. Antoniade au căutat, în cărţile lor despre Machiavelli citate mai sus, să degajeze din amestecul acesta de observaţii variate şi meditaţii luminoase şi interesante asupra lucrurilor politice şi evenimentelor concrete, mai ales istorice, cuprinse în *Discorsi*, un sistem politic, o teorie a Statului în sensul modern.

In general, lucrarea este o complectare a *Principelui*, pe îndelete şi cu întreruperi gândită, poate şi de aceia cam disparată, dar confirmând aceiaşi atitudine metodologică şi aceiaşi concepţie generală politică. Inrîurirea lui Aristotel şi Polibiu sunt manifeste, iar noţiunile centrale rămân tot acelea de *verità effetuale* şi *virtù*, la care se adaugă două noui: aceia de *dreptate* şi aceia de *libertate*, către care se îndreaptă în deosebi simpatiile sale. Fiind vorba de *republici*, pe care Machiavelli le socoteşte mai apte de a conserva şi desvolta Statul, decât monarhiile, care-s mai potrivite spre a-l întemeia, autorul recomandă întrebuinţarea aceloraşi mijloace de menţinere a lor pe care le-am întâlnit în *Principele*, dar mărturiseşte totdeodată mai multă încredere în popor, mai mult respect pentru dreptate, recunoscută ca unul din fundamentele Statului, şi pentru libertatea individuală şi publică, căci Statul adevărat, spune Machiavelli, este acela

---

1) *Francesco Ercole*, La Politica di Machiavelli. Roma, Collect. Politeia, 1926. Cap. I.
C. *Antoniade*, Machiavelli. 2 vol. Bucureşti, Cultura Naţională, 1933—1934, pag. 16—30, 62 şi 406, vol. II.

în care „ciascuno puo tenere e difendere l'opinione che vuole", iar legea este egală pentru toţi, introducând astfel şi noţiunea de egalitate, una din condiţiile necesare ale unui Stat liber, drept şi puternic.

Arte della guerra întregeşte gândirea politică a lui Machiavelli, evidenţiind şi mai mult preocpările practice, utilitare, ale autorului în elaborarea celor trei lucrări fundamentale ale sale, şi în special intuiţia lui genială despre necesitatea naţiunei armate.

Critica cea mai obiectivă şi mai completă a ideilor lui Machiavelli o întâlnim la Paul Janet mai pe larg [1]) şi apoi la Gaetano Mosca, foarte succintă şi sugestivă [2]).

Din examinarea operei lui putem formula următoarele concluzii: 1) Machiavelli este prima manifestare a gândirei libere în domeniul ştiinţelor sociale, bineînţeles, după Evul-Mediu; 2) Opera lui este, după aceia a lui Aristotel, primul şi cel mai instructiv exemplu de fecunditate a aplicării la problemele sociale a metodei experimentale şi de observare a faptelor; 3) Realismul său îl face să afirme şi înfăptuiască cu hotărîre separarea politicei de religie şi de morală, stabilind astfel independenţa ei teoretică; 4) Urmărind în mod evident un scop practic şi utilitar, opera lui nu dovedeşte mai puţin necesitatea şi posibilitatea, atât a întemeierii unei ştiinţe politice relativ autonome, cât şi a alcătuirei unei arte politice; 5) Recomandând o serie de mijloace politice tiranice şi amorale, el nu poate tăcea totuşi admiraţia şi simpatia sa pentru marele principii ce stau la baza Statelor moderne: dreptatea, libertatea, egalitatea, considerându-le drept condiţii ale unei organizări sociale superioare; 6) în fine, întrevederea însemnătăţii şi valorii colectivităţii, a poporului, ca element primar şi factor permanent şi determinant politic.

De aceia Machiavelli este şi rămâne o sursă de inspiraţie şi de studii, iar machiavelismul expresia unui geniu bărbătesc, pătrunzător, fin şi hotărît totdeodată, totdeauna net şi clarvăzător, de o rară înţelegere practică, pasionată şi cultivată [3]).

---

1) *Paul Janet,* Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. V-me édition. 2 vol. Paris, Alcan, (1924) p. 491—602. vol. I.

2) *Gaetano Mosca,* Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, Trad. G. Bouthoul. Paris, Payot, 1936, pag. 103—125.

3) Asupra lui Machiavelli vd. şi *Charles Benoist,* L'influence des idées de Machiavelli, în „Recuil des Cours" (Académie de Droit international) vol. 9, 1935. In aceeaş colecţie se găsesc studii şi asupra altor gânditori expuşi în acest capitol.

După Machiavelli, literatura politică devine foarte bogată, atât datorită luptei ce se dădea între protestanți și catolici, mai ales pe tema legitimității și limitelor suveranității și pe aceia a îndreptățirei rebeliunilor și tiranicidului, cât și prin desvoltarea cercetărilor luând ca punct de plecare fie pe Aristotel sau ceilalți clasici, fie pe Machiavelli spre a-i combate, susține sau complecta.

Cel mai de seamă filosof politic după Machiavelli este englezul Thomas Morus, născut în 1472 la Londra. Student la Oxford, unde cunoscu de aproape pe Erasm și învăță din vreme așa de bine limbile clasice, încât traduse din grecește în latinește *Tiranicidul* lui Lucian, și la vârsta de 19 ani ținu la Roma o serie de conferințe despre *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin. După o ședere de 4 ani la mânăstire, se hotărî a se consacra avocaturei și deveni repede membru al Camerei Comunelor, iar prin independența sa se făcu apreciat și simpatizat de cardinalul Wosley, mare cancelar al regelui Henric VIII-lea, cu ajutorul căruia intră întâiu în serviciul Curței, apoi se ridică treptat în cele mai înalte demnități: membru al Consiliului particular (1515), trimes în misiune diplomatică în Flandra (1516), însoți pe rege în 1520 în Franța, mare cancelar însfârșit în 1529. Om de o mare tărie de caracter, cu prilejul conflictului dintre coroana Angliei și papalitate își susținu cu hotărîre convingerile sale, pentru care suferi cu seninătate chiar supliciul în 1535.

In deosebire de Machiavelli, gânditorul care a dat la rândul său deasemenea numele unei întregi școale de cugetători și scriitori politici, *utopiștii*, este un continuator al lui Platon. Lucrarea lui, *De optimu reipublicae statu deque nova insula Utopia*, sau cum i se spune mai pe scurt *Utopia*, apărută la 1516, deși este o construcție imaginară, întocmai ca și Republica lui Platon, se deosebește mult de ea și se resimte mai degrabă influențată de ideile lui Erasm din *Elogiul nebuniei*. In prima parte autorul face o expunere impresionantă a tristei situații a societății engleze de la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui de al XVI-lea, criticând fără cruțare viciile, cruzimile și nedreptățile unei lumi corupte și barbare, și manifestând o vie simpatie și un real interes pentru cei muncitori și în suferință.

Partea a doua a lucrării cuprinde o descriere a organizării sociale din insula Utopia, descoperită întâmplător de căpitanul Raphael Hitlodeo, navigând pe urmele lui Americo Ves-

puci. Utopia este o republică muncitoare şi democratică, nu războinică şi aristocratică, egalitară, nu întemeiată pe caste, libertară şi echitabilă, nu sclavagistă.

Munca manuală nu mai este considerată drept o ocupaţie inferioară şi nedemnă, ci din contra un adevărat titlu de onoare. Iar cauza tuturor relelor, proprietatea particulară, este desfiinţată. Autorul arată cu acest prilej desavantagiile proprietăţii, producătoare de inegalitate, discordie şi lene, deoarece numai puţini posedând, ceilalţi rămân în mizerie şi la cheremul celor bogaţi cari, organizându-se, devin şi cei mai tari, astfel că exploatează pe ceilalţi, îi nedreptăţesc şi umilesc, pe când dânşii, fără să muncească, profită şi huzuresc. Ca urmare, în Utopia, pământurile, casele, atelierele şi rezervele de materii prime aparţin Statului. Fiecare cetăţean are o meserie şi este întrebuinţat deasemenea şi în agricultură, pe rând şi după cerinţă, şase ore de lucru pe zi ajungând să asigure din belşug producţia indispensabilă nevoilor de existenţă ale tuturor. Moneda şi contractele între particulari sunt cunoscute, deoarece producţia ca şi distribuţia sunt pe seama colectivităţii. Munca manuală este obligatoriu complectată de recreaţii intelectuale, aşa încât toţi cetăţenii beneficiază de binefacerile culturei şi civilizaţiei umane. Organizarea politică şi administrativă este democratică şi colectivă. Familia, care rămâne baza solidă a alcăluirei sociale, fiecare având locuinţă distinctă, desemnează, pe grupuri de 30, un filarc, iar zece filarhi un protofilarc. Toţi filarhii la un loc aleg pe şeful suprem, dintre patru candidaţi indicaţi de popor, şi funcţiunea lui de magistrat suprem şi preşedinte al adunării populare, este pe viaţă. Ceiace apare cu totul original este pe de o parte, politica religioasă, tolerantă şi liberală, şi pe de altă parte, politica externă, antihegemonistă şi amică a tuturor Statelor slabe şi nedreptăţite.

In concluzie, Morus observă că exemplul Utopiei nu poate fi imitat orbeşte, dar e susceptibil de a ne învăţa multe lucruri utile pentru îmbunătăţirea situaţiei sociale existente. Celor ce se îndoiesc de posibilitatea realizării unui astfel de regim, căpitanul Hitlodeo le recomandă, cu humor, o excursie în Utopia.

Se pare că opera lui Morus a avut o influenţă însemnată nu numai asupra formării doctrinei socialiste şi comuniste, dar şi imediat asupra unei mişcări cu acelaşi caracter, deslănţuită în Germania cam în aceiaşi epocă şi condusă de Nicolas Stork şi Thomas Müntzer.

Un alt gânditor şi scriitor politic, care se revendică însă

de la Aristotel, pe care vrea dealtfel să-l corijeze şi complecteze, şi care continuă într'o oarecare măsură, ca metodă, pe Machiavelli este Jean Bodin (1520—1596). Paul Janet şi după el atâţia cercetători mai noui[1]), îl socotesc drept cel mai mare teoretician politic al secolului al XV-lea, după Machiavelli evident, şi compară chiar opera lui, în ceiace priveşte întinderea subiectului şi bogăţia materialului, cu *Politica* lui Aristotel şi *Spiritul legilor* a lui Montesquieu.

Intr'adevăr, *Les six livres de la République*, apărute pentru întâia oară în 1577 şi în latineşte în 1586, traduse de însuşi autorul, conţin un material istoric imens şi foarte variat în comparaţie cu acela ce se găseşte la Machiavelli, care se referă, după cum am văzut numai la Romani şi la Italia contemporană, ceiace şi explică succesul incontestabil al cărţilor lui Bodin, aproape timp de un secol. Ambiţionând însă a egala, dacă nu a întrece pe Aristotel, al cărui plan din Politica îl adoptează şi urmăreşte după aceia aproape pas cu pas spre a adapta şi pune la punct tot ceiace i se pare a nu mai fi acceptabil şi actual, Bodin nu numai că nu aduce nimic nou, niciun principiu original sau o viziune netă şi superioară, ca să nu zicem îndrăzneaţă, dar cele mai adeseaori criticile lui sunt aşa de slabe, de inexacte şi de superficiale, încât însăşi expunerea devine greoaie şi confuză, deoarece autorul se pierde în detalii critice şi definiţii încărcate, amestecând, cu o flagrantă lipsă de spirit filosofic, principiile elementare.

Moderat, destul de înţelegător şi pregătit, mai ales din punct de vedere istoric şi juridic[2]), el reuşeşte totuşi să afirme şi confirme prin studiile lui o serie de adevăruri ce aveau nevoie de a fi repetate, desvoltate şi răspândite cât mai mult. Astfel, dânsul pune în serviciul ştiinţei politice frumoasele-i cunoştinţe de drept politic şi privat şi chiar de economie politică într'o oarecare măsură, dând exemplul colaborării lor necesare şi fecunde; apără contra lui Machiavelli justiţia ca pe cel mai sigur stâlp al oricărui Stat, căci după el fericirea nu-i singurul obiect al guvernării, ci în primul loc este dreptatea, ba poate chiar ceva mai înalt, contemplarea. Aceasta ar însemnà la el

1) In afară de cartea lui *H. Baudrillart*, Bodin et son temps, 1853, de notat: *J. Moreau-Reibel*, Jean Bodin et le droit comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, Paris, Vrin, 1933, p. 280;
A. Lefranc, La place de Jean Bodin dans la Renaissance et dans la science politique. Paris, 1930.

2) *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* şi *Colloquium heptaplomeres* sunt încă două din lucrările sale.

droit gouvernement, guvernare adevărată. Atitudinea sa în chestia sclavajului, în deosebire de aceia privitoare la familie şi la identificarea Statului cu ea, merită relevată, nu numai pentru oportunitatea ei într'o epocă nenorocită, când descoperirea Americei dusese la o impetuoasă recrudescenţă a sclavajului, dar şi pentru fermitatea şi bogăţia argumentării sale solide şi substanţiale contra acestei pacoste sociale.

O contribuţie interesantă a lui Bodin la munca de elaborare a Ştiinţei Statului este teoria sa despre suveranitate, pe care o defineşte ca pe o putere *absolută*, perpetuă şi indivizibilă. Adevărat suveran este acela care dă legi supuşilor fără consimţământul lor şi nu-i ţinut el însuşi să li se supună. Caracteristica *maiestăţii suverane* e de a face şi desface legile, supunându-li-se după plăcere. Cât priveşte atributele suveranităţii, ele sunt cele cunoscute: puterea legislativă şi executivă, judecătorească, aceia de a declara războiu şi încheia tratate, de a bate monedă, confiscà, numi ofiţeri, graţià, etc. Formele de guvernământ sau speciile de suveranitate pe care el le admite sunt numai trei: monarhia, aristocraţia şi democraţia. In virtutea principiului indivizibilităţii, suveranitatea nu se poate repartiza în acelaşi timp între aceşti trei factori, ci va fi totdeauna unul dintre ei care să domine pe ceilalţi doi, clima intervenind în balanţă într'un sens sau altul cu multe şanse, „căci unul dintre cele mai mari şi poate principalul fundament al republicilor este de a acomoda Statul cu caracterul cetăţenilor, edictele şi ordonanţele cu natura locurilor, persoanelor şi timpurilor". Iar simpatia autorului, sprijinită pe o argumentare laborioasă, merge către monarhie, deoarece ea singură este simplă în esenţă şi temperată în guvernare şi va putea asigura deci armonia unora cu alţii şi a tuturor împreună, adică justiţia, scopul oricărei societăţi. Prin maiestatea autorităţii sale suverane, ea va concilia pretenţiile contrarii, justa ambiţie a poporului, ca şi justul orgoliu al nobililor, stabilind pretutindeni concordia şi pacea. In general însă, orice formă ar lua suveranitatea, ea nu se va putea ridica deasupra dreptăţii şi legilor lui Dumnezeu, afirmă Bodin, atrăgând totdeodată atenţia că nu trebue discutat asupra religiei, care are la rândul ei datoria de a nu întrebuinţa niciodată violenţa, aşa după cum spunea Teodoric, regele Goţilor: „Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus".

Dar odată cu preocuparea de problemele generale ale Statului şi de închegarea unei ştiinţe şi a unei arte politice in-

dependente, răsar de pretutindeni în această epocă discuţiuni şi cercetări mai speciale, din ce în ce mai aprofundate şi mai pasionate asupra rosturilor şi naturei legilor, a raportului lor cu dreptatea şi organizarea socială, a fundamentelor dreptului ca disciplină şi legăturilor lui cu morala, teologia, politica şi filosofia.

Alberico Gentile (1551—1611), profesor italian la Oxford, face, împreună cu Althusius, tranziţia adevărată şi logică către apariţia şi formularea cea mai fericită a concepţiei filosofice moderne a dreptului, atât prin interpretarea sa privitoare la Machiavelli, cât mai ales prin natura preocupărilor lui juridice *(De jure belli,* 1588). El afirmă, de pildă, că numai cinci din cele zece porunci se pot explica prin dreptul divin, pe când celelalte exclusiv prin dreptul uman, iar ultima se întemeiază pe legea naturei umane, în special pe instinctul social.

Althusius (Althusen sau Althaus, 1557—1638) la rândul său, profesor de drept la Universităţile germane din Herborn şi Siegen (1586—1604) şi apoi magistrat la Emden, oraşul său natal, ne-a dat în lucrarea sa principală, *Politica metodice digesta,* apărută întâiu în 1603 şi apoi mai desvoltată în 1610, interesante consideraţii asupra suveranităţii, contractului social şi dreptului la rezistenţă. Monarhomac, temă pe care este viu combătut de Barkley în lucrarea sa *Despre domnie şi puterea regală,* Althusius afirmă cu îndrăzneală şi hotărîre că *suveranitatea aparţine poporului şi este inalienabilă:* „Cine va îndrăzni să spună că poporul poate transfera cuiva suveranitatea sa? Acesta-i un drept *indivizibil, inalienabil, imprescriptibil...* Bodin s'a înşelat atribuind regilor şi celor mari suveranitatea: ea-i dreptul societăţii întregi. După Dumnezeu, Societatea dă toată puterea legitimă acelora pe care îi numim regi sau prinţi; dar, oricât de mare ar fi puterea unei concesii, există totdeauna alta mai mare decât ea, adică puterea aceluia care concede" (Cap. XXXVIII).

In deosebire deasemenea de Bodin, care concepe contractul de întemeiere a Statului ca pe un act de supunere necondiţionată a colectivităţii faţă de conducător, Althusius, precizând în mod clar şi categoric natura contractuală a acestui fapt [1]), îl priveşte numai ca o simplă delegaţiune, o concesie din partea poporului a capacităţii sale naturale de conducere administrativă,

1) „Pactul social, spune dânsul, constă în promisia expresă sau tacită a unei comunicări reciproce de bunuri, servicii, ajutoare, drepturi comune, după nevoile vieţii generale".

dreptul suveran rămânându-i exclusiv lui. Pentru a afirma mai net acest lucru apare, în concepţia sa politică, *Eforatul*, instituţie compusă din aleşii poporului şi menită să instituie, controleze, protejeze şi destituie pe magistratul suprem. In acelaş timp, luând, consecvent cu convingerile sale, atitudine contra tiraniei, el ne oferă cea mai serioasă sforţare ştiinţifică din această epocă de reconciliere a principiului autorităţii cu principiul libertăţii, căutând, pentru afirmarea dreptului legal de rezistenţă, să stabilească care pot fi persoanele îndreptăţite a-l folosi, cum, în ce împrejurări şi în ce măsură[1]).

Acela care pune însă cu adevărat bazele filosofiei dreptului, mai ales ale dreptului naţional şi dreptului ginţilor sau internaţional, este Olandezul Hugo de Groot, cunoscut sub denumirea literară de Grotius (1583—1645), pe care Paul Janet îl compară cu Descartes şi despre care Leibniz spunea că-i incomparabil, *incomparabilis Grotii judicio et doctrina*.

Născut la Delft, fu pe rând procuror (1607), sindic de Roterdam (1613), membru al Statelor generale, dar amestecându-se în luptele politice, fu condamnat la închisoare pe viaţă şi scăpă numai datorită abilităţii soţiei sale (1621) spre a fugi la Paris, unde fu profesor particular până la 1631, când plecă în Suedia. Aici, apreciat la Curte, a fost trimis de către regina Suediei ambasador la Paris (1635), demnitate în care şi muri peste zece ani, tocmai pe când străbătea Germania în drum spre Stockholm.

Prima sa lucrare, *De jure praedae*, din care a apărut un capitol, *Mare liberum* în 1609, ca răspuns la scrierea lui Selten, *Mare clausum*, n'a fost publicată decât târziu de tot după moartea lui, în 1868.

Intre timp apăruseră *De veritate religionis christianae* (1619) şi opera sa principală, *De jure belli ac pacis* (1625).

Tradiţia joacă încă mare rol în gândirea lui Grotius şi o face să se resimtă în ansamblul ei, mai ales atunci când ar fi de afirmat adevăruri ceva mai îndrăzneţe, ca de pildă în chestiunile suveranităţii, sclaviei, libertăţii. Străduinţele şi vederile lui sunt însă remarcabile, când sentimentul şi judecata sa se pot manifesta cu spontaneitatea lor firească şi încrezătoare, dându-ne astfel adevăruri care de la el ne-au rămas ca puncte luminoase ale orientării noastre sigure în domeniul filosofiei şi ştiinţei dreptului.

1) *Otto Gierke*, Iohanes Althusius u. die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau, 1880.

Adoptând clasificarea clasică de drept pozitiv şi drept natural şi raliindu-se lui Gentile în separarea dreptului divin de dreptul uman, care la rândul său poate determina fie raporturile dintre indivizi, *jus personale*, fie raporturile dintre naţiuni, *jus gentium*, Grotius arată că chiar înlăuntrul acestor categorii de drept se poate face deosebirea de drept natural şi drept convenţional, căpătând astfel un drept pozitiv personal, *jus civile*, şi un drept pozitiv al popoarelor, *jus gentium voluntarium*. Precizările şi observaţiile sale în legătură cu aceste diferite feluri de drept sunt în deosebi interesante şi au o mare importanţă istorică şi de cunoaştere.

Avem astfel determinări şi precizări ca acestea: dreptul pozitiv îşi are isvorul în ceiace-i folositor şi este un produs istoric şi voluntar, pe când dreptul natural sau nescris nu-şi are isvorul, nici în util, nici în voinţa lui Dumnezeu, ci în natura raţională a omului şi este deci veşnic, neschimbător, pretutindeni acelaşi. Ceiace acţionează ca lege în toate locurile şi în toate timpurile aparţine dreptului natural. Existenţa aceasta a unui drept anterior oricărei convenţii se explică, după cum a susţinut-o Aristotel cel dintâiu, prin natura sociabilă a fiinţei umane, care are drept esenţă a raţiunei sale înclinarea invincibilă către comunitatea organizată. Instinct şi raţiune, amândouă colaborează la crearea, menţinerea şi desvoltarea relaţiilor noastre cu semenii şi deci a societăţilor omeneşti, chiar atunci când nu avem nevoie de nimic, ceiace evidenţiază că nu utilitatea determină, în fond, echilibrul şi armonia socială, şi prin urmare echitatea şi dreptatea. Dreptul îşi are isvorul în el însuşi şi este imuabil ca natura şi raţiunea. Dumnezeu însuşi nu poate face ca $2+2$ să nu facă 4, tot aşa nu poate face ca ceiace este rău în sine să nu fie astfel.

In aplicarea la probleme particulare a acestor consideraţii de vizionar, Grotius desvăluie atât insuficienţa spiritului său filosofic şi slăbiciunile sale profesionale de jurist, tratând chestiuni de drept natural prin principiile dreptului civil, precum şi influenţa stării sociale căreia aparţinea, trăgând concluzii neaşteptate. Aşa, dânsul consideră suveranitatea ca un fapt, diferit după timpuri şi locuri şi nu ca un drept ce-şi are principiul în natura omenească şi regula în raţiune, stabilind că ea nu aparţine totdeauna şi fără excepţie poporului. El susţine că un individ, ca şi un popor, poate să-şi vândă libertatea pentru subsistenţă, alienându-şi deci suveranitatea, care poate dispare deasemenea prin dreptul războiului, învinşii pierzând libertatea

de fapt şi de drept. Prin urmare, întemeierea suveranităţii pe consimţământul constrâns şi pe forţa învingătoare, şi în acelaşi timp justificarea sclaviei. „Chiar atunci când stabilirea guvernului s'ar face în interesul supuşilor, spune el, aceasta n'ar duce la superioritatea poporului asupra suveranului, căci nu vedem cum tutelatul ar fi deasupra tutorelui".

După dreptul natural, niciun om nu se naşte sclavul altuia, dar poate deveni, fie printr'o convenţie liberă, omul putându-şi vinde libertatea pentru subsistenţă, fie prin fatalităţile războiului. „Servitutea complectă consistă în a fi obligat de a servi toată viaţa unui stăpân pentru hrană şi toate celelalte lucruri necesare vieţii. Şi această supunere, astfel înţeleasă, n'are nimic prea dur în ea însăşi, deoarece obligaţia în care se găseşte sclavul de a sluji pe stăpân e compensată de avantagiul pe care-l are prin asigurarea existenţii". Astfel justifică Grotius principiul sclaviei, prin dreptul forţei şi al necesităţii, ceiace-l apropie de Hobbes.

In ceiace priveşte proprietatea, Grotius, deşi recunoaşte că în stare de natură totul aparţinea tuturor, caută să dea o explicare şi să justifice dreptul respectiv prin ocupare. Neamul omenesc înmulţindu-se continuu, şi totdeodată crescând şi nevoile şi dorinţele, bunurile existente, comune la început, nu mai putură satisface cererile, ceia ce determină însuşirea lor colectivă sau individuală, convenindu-se tacit sau expres ca fiecare să aibă dreptul a stăpâni exclusiv ceiace şi-a însuşit cel dintăi. Deci, recunoaşterea dreptului primului ocupant, o constatare mai mult de fapt; valabilă doar pentru bunurile neposedate, decât o legitimare. Cât priveşte bunurile posedate în comun, Grotius invocă partajul, amintind mai mult în treacăt şi fără să-i acorde importanţa pe care o merită, *munca*. El exclude totuşi marea şi aerul din bunurile capabile de a fi însuşite şi a deveni proprietatea cuiva.

Acolo unde însă meritul lui Grotius este incontestabil şi decisiv, datorită înţelegerii şi generozităţii profund umane pe care le-a manifestat, este în domeniul dreptului internaţional, al cărui întemeietor este considerat pe bună dreptate. Spre a ne da mai bine şi mai exact seama de importanţa şi valoarea contribuţiei sale, e deajuns şi totodată interesant să amintim ce credea în această materie un mare gânditor al timpului, întemeietorul filosofiei moderne, Descartes. Aducând vorba despre atitudinea ce trebuie s'o avem faţă de duşmani, într'o scrisoare a sa către principesa Elisabeta, care-l între-

base ce crede despre *Principele* lui Machiavelli, dânsul face o afirmaţie surprinzătoare prin naivitatea ei şi edificatoare în acelaşi timp pentru mentalitatea epocei, definind ca duşman orice persoană de care ne e teamă. Textual: „Înţeleg sub denumirea de duşmani pe toţi aceia cari nu-s de loc prieteni sau aliaţi, pentru a avea dreptul de a le face războiu când socotim avantajos, şi cari, începând a deveni suspecţi şi de temut, este cazul să nu ne încredem în ei... Faţă de duşmani avem oarecum voia de a face orice" [1]).

Putem vedea deci cât de binefăcătoare şi oportună a fost introducerea ideii şi normelor de drept şi echitate într'o materie unde erau necunoscute până atunci, adică în domeniul dreptului de războiu, atât de sălbatec şi inuman, încât totul era permis, precum şi în domeniul de a încheia tratate. Dacă dreptul de a face războiu îşi are originea într'un principiu just, dreptul de apărare, deoarece, în stare de natură, fiecare are dreptul să se apere contra atacurilor celor răifăcători şi să-i pedepsească chiar, apoi acest drept legitim trebuie să-şi aibă limitele lui în sociabilitatea şi fraternitatea omenească. Căci, de îndată ce a intervenit organizarea socială, întemeiată, cum am văzut, pe esenţa raţională şi sociabilă a naturei umane, nu se limitează şi reglementează numai răzbunarea şi pedeapsa individuală, al cărei sens Grotius îl defineşte utilizând faimoasa antiteză a lui Seneca — quia peccatum est-ne peccetur —, ci însăşi pedeapsa sau răzbunarea colectivă. Prin faptul că popoarele s'au constituit în societăţi deosebite, ele nu devin *ipso facto* duşmani naturali, ci trebuie să păstreze cu sfinţenie acea umanitate care-i legătura generală a societăţii şi formează unitatea şi superioritatea ei. „Am văzut, spune Grotius, în toată lumea creştină o stare de vrăşmăşie care ar face să roşească şi pe barbari, războaie începute sub pretexte neînsemnate sau chiar fără niciun pretext, şi conduse fără respect pentru nicio lege divină şi umană, ca şi cum o simplă declaraţie de războiu trebuia să deschidă poarta tuturor crimelor [2]).

Acestei ruşini şi nenorociri a încercat Grotius să-i pună zăgaz cu ajutorul raţiunei umane şi a legii pozitive.

Dar lupta pentru câştigarea dreptăţii şi afirmarea drepturilor omului va continua sub toate formele vreme îndelungată

---

1) *Correspondances*, Ed. V. Cousin, tom. IX, p. 387.

2) De jure belli ac pacis libri tres. Disc. prél. S 29. Colecţia Les classiques du droit international, Dotation Carnegie pour la Paix internationale, 2 vol. Washington 1913 şi Oxford, 1925.

încă, până ce va veni ziua despre care Janet se exprimă așa de just: „A fost o zi în istorie, când rațiunea omenească, liberându-se de toate convențiile politice și de toate servituțile tradiționale, a declarat că omul avea o valoare proprie și inalienabilă, că nu se putea atinge nici de persoana, nici de bunurile, nici de conștiința, nici de gândirea sa; ea a declarat omul sfânt pentru om, după marea expresie a lui Seneca, *homo res sacra homini*. Această zi nu se va uita niciodată și ea a pus o barieră de netrecut oricărui despotism"[1]).

9. — Scepticismul francez

Michel de Montaigne s'a născut în castelul Montaigne, ca fiul unui negustor cuprins, Pierre Eyquem, primar al Bordeaux-ului.

Prima limbă pe care a învățat-o a fost cea latină; aceasta i-a ușurat mai târziu studiul clasicilor. In liceul de Guyenne de la Bordeaux unde cursurile erau predate de cei mai mari dascăli ai vremii, aceștia se fereau să vorbească în fața micului Michel limba lui Virgil. De la 1546 a urmat cursurile de Drept de la Bordeaux, apoi acele dela Toulouse, ale lui Cujas.

La 23 de ani a fost magistrat la Perigueux, mai târziu la Bordeaux unde a întâlnit pe filosoful stoic și entuziastul poet la Boëtie. O caldă și nobilă prietenie a legat pe acești doi tineri într'o comună aspirație spre o viață mai bună. Moartea lui La Boëtie, a rupt această prietenie, care în viața lui Montaigne a însemnat unul din evenimentele cele mai mari. Acești 5 ani petrecuți în tovărășia înălțătoare a lui La Boëtie sunt cei mai bogați în aventuri spirituale pe care i-a avut Montaigne și țin locul de frunte în viața sa sentimentală.

La 1561 se însoară pentru a-și face un cămin. Din șase fiice îi supraviețuește una singură, fără ca pierderea celorlalte să-l turbure.

La 1571 este înobilat cu ordinul Sf. Mihail.

La 1570 s'a retras din toate sarcinile oficiale ca să trăiască liber, deși nu complect izolat de lume. Cu toate că biblioteca sa îl atrăgea mai mult ca oricare alt loc pe lume, Montaigne păstra cele mai bune raporturi cu vecinii, se ducea

1) *Paul Janet*, Histoire de la science politique, vol. I, pag. XCIII.

la Curte, ca şi pe câmpul de luptă, făcea oficiul de ambasador împăciuitor între partidele ce se răsboiau.

In 1580 publică două cărţi de *Esseuri*.

Intre 1580 şi 1582 călătoreşte în Germania, Elveţia şi Italia.

In lipsă este ales primar al Bordeauxului. Işi îndeplineşte sarcina atât de bine încât este reales în 1584. Ciuma îl face să se retragă din sarcina de primar, iar răsboiul civil îl face să se retragă tot mai mult în singurătatea castelului său, unde meditează asupra vieţii în genere ca şi asupra evenimentelor zilei, scrie Cartea III-a a Esseurilor pe care o adaugă primelor două în ediţia de la 1588.

Montaigne a continuat să adune reflexiuni pe care dorea să le introducă în textul unei ediţii viitoare. Cum moartea l'a surprins în 1592 aceste note, scrise cu mâna lui pe un exemplar al ediţiei din 1588 care azi e numit: Exemplarut de la Bordeaux, au fost publicate de fiica sa adoptivă Marie de Gournay la 1595.

De atunci până azi Esseurile au fost publicate în nenumărate ediţii, luându-se ca bază ediţia de la 1588.

Secolul al XVI-lea este o luptă între tradiţiuni. De când slăbise armătura puternică prin care Biserica Catolică disciplinase, timp de o mie de ani, sufletele, spiritul european trecea printr'o criză generală care se manifesta prin descentralizarea pe toate tărâmurile, prin accentuarea particularului şi a individualului. Certurile religioase scoborau prestigiul Bisericei. Conştiinţele îngrijorate căutau un adăpost în filosofia antică, dar nu se adresau marilor sisteme filosofice, ci mai ales înţelepciunei practice a sistemelor din decadenţa culturii antice, precum sunt stoicismul, epicurismul, scepticismul.

Influenţa covârşitoare a stoicismului se explică prin asemănarea moralei sale cu morala creştină, asemănare care acoperă deosebirile fundamentale dintre aceste două doctrine.

Pe de o parte, spiritul crescut de Creştinism, să trăiască în disciplină severă, găseşte un reazim în înţelepciunea încordată a stoicismului, pe de alta, dorul de emancipare al oamenilor noi îşi găseşte îndreptăţire în trufia unei filozofii care face din om un egal al zeilor.

Nenumărate opuscule care circulau în acel veac ca un bun al tuturor, dovedesc valul crescând de emancipare faţă de autoritatea Bisericei.

In jurul lui Montaigne toată lumea citea tratate de morală

liniştitoare. Şi biblioteca lui era plină de asemenea lucrări care nu aveau nici o valoare ştiinţifică dar care aveau meritul de a difuza cultura antică. Se răspândise astfel o cultură pedantă, pur filologică, dar care avea efectul bine-cuvântat de a provoca o atmosferă de curiozitate intelectuală.

In acest mediu se formează spiritul lui Montaigne, şi când prin anul 1570 începe să scrie, cu gândul de a-şi omorî timpul, sau pentru a-şi orîndui gândurile, primele sale Esseuri nu sunt originale nici ca subiect, nici ca fond, nici ca gen.

Douăzeci de ani de experienţă şi de reflexiune îl vor scoate pe Montaigne din pedantismul mediului său cultural, îl vor face descoperitorul unei lumi de valori noi.

După o fază de stoicism pe care Montaigne o împărtăşeşte cu foarte mulţi contimporani, el intră pe la 1573, în faza îndoielii. De altfel mulţi se îndoiesc în vremea lui, căci raţionalismul care prinde rădăcini, e prielnic scepticismului.

Sextus Empiricus tradus în limba franceză, găsise mulţi cititori. Dar pe când aceştia se îndoiau, obosiţi de a mai căuta adevărul, altfel proceda Montaigne. In toate Esseurile dintre 1575—1578 este vădită intenţia sa de a suspenda hotărîrile judecăţii. Această atitudine isbucneşte însă cu tărie în capitolul 12, Cartea 2; *Apologia*, capitol central în opera lui Montaigne, ar vrea să fie împotriva detractorilor lui Reymond Sebond, o apologie a creştinismului raţionalist, dar urmându-şi cinstit cursul gândurilor, Montaigne se trezeşte dărâmând teza ca şi anti-teza şi proclamând, ca nevalabilă, orice hotărîre a conştiinţei omeneşti.

O părere se împotriveşte alteia, contrazicerea le dizolvă pe amândouă.

Toate cunoştinţele sunt reduse la absurd, şi cugetarea omenească este silită să-şi recunoască falimentul. Toată cunoştinţa e vanitate.

Vanitate este încrederea omului în situaţia sa aleasă în univers, vanitate este ştiinţa, care nu are alt temei decât autoritatea şi tradiţia; vanitate, înfine, e chiar raţiunea, care aspiră zadarnic la adevărul absolut, pe care nu-l poate cuceri.

Toate argumentele lui Pyrrhon revin în scepticismul acesta radical şi vânjos. Nici tema, nici argumentele, nici exemplele nu sunt noui, cu toate acestea capitolul 12, Cartea II-a deschide perspective spre o lume nouă. Dedesubtul gândurilor şi experienţelor adunate din toate părţile (căci Montaigne citeşte şi-şi însuşeşte foarte mult), care sânt atrase pe povâr-

nişul primejdios al unei îndoeli disolvante, se simte un ton grav, aproape tragic, al sufletului care dă o luptă grea. „Apologia” este mărturia luptei aprige pe care o duce spiritul modern pe de o parte pentru a se libera de orice autoritate nejustificată, pentru a renunţa la orice ştiinţă neprobată şi imaginativă, iar pe de alta pentru a căuta adevărul cel nou, cel controlat de raţiune şi întemeiat pe experienţă.

Astfel, sfărâmând idolii culturii medievale, Montaigne e un precursor al lui Bacon.

Tot ce mai supravieţueşte criticei lui intransigente, se adună în ascuţişul unei întrebări: „Que sai-je?” Această întrebare salvează din falimentul ştiinţei omeneşti veşnica nădejde. Că doar numai întrebarea poate învinge stagnarea inerentă oricărei afirmări şi negări, fiindcă numai ea poate să învie spiritul spre neobosită cercetare.

Scepticismul nihilist al Antichităţii se preschimbă la Montaigne în atitudine cercetătoare, care este expresia cea mai caracteristică a unei culturi tinere şi întreprinzătoare.

Scepticismul lui Montaigne este prima fază a dinamismului modern.

Oboseala se preschimbă în curiozitate. Indoiala devine o nouă metodă de lucru. Deşi Montaigne nu o proclamă ca atare, el e totuşi conştient de noutatea procedeului său şi îl consideră ca un instrument de cultură nouă. Caracterul pozitiv al scepticismului său prepară criticismul modern. Astfel după ce dovedise neputinţa raţiunei şi a simţirei pentru aflarea adevărului, după ce batjocorise ştiinţa vremii sale, el le aşează pe toate la locul ce li se cuvine.

Dărâmase ştiinţa falsă, neîntemeiată, prezumţioasă, zestre veche de erori neştiute, de definiţiuni primite fără nici un control, dar face loc ştiinţei modeste, conştiente de relativitatea adevărului ei. Slabă în rezultatele izolate, ea este puternică prin succesiunea neîntreruptă a efortului omenesc.

Raţiunea este limitată şi ia rolul de cercetătoare, care nu cucereşte decât adevăruri relative şi parţiale, dar acestea în continuitatea lor constituesc şirul neîntrerupt al cunoştinţei progresive. Ştiinţa, e drept, nu mai este posesiunea adevărului, dar în căutarea lui fără preget şi-a găsit misiunea.

Astfel pregăteşte Montaigne conştiinţa ştiinţifică modernă, în care *fenomenul* nu mai este degradat ca aparenţă, ci este valorificat ca o realitate constructivă. Efemerul, trecătorul, care dispăreau pe fondul static al „fiinţei” absolute, acum, pe fondul

mişcător al devenirei, este pus în valoare. Intre *real* şi *ideal* se iveşte un raport nou.

Inainte realul considerat ca *substanţă*, era, sau o minciună a simţurilor sau o închipuire a raţiunei, acum este *mişcarea rânduită*, în care se acordă simţirea cu gândul.

De vreme ce nu *fiinţa* ci *devenirea* importă, altfel procedează cercetătorul. O ştiinţă nouă cere o metodă nouă.

Montaigne mărturiseşte: „Je ne peins pas l'être, je peins le passage".

Cu întreg umanismul Montaigne îşi concentrează interesul asupra *omului*. Chiar dacă nu-l mai crede centrul şi stăpânul universului, el rămâne totuşi centrul preocupărilor filosofice.

„Ondoyant et divers", omul îi apare nu ca esenţă ci ca devenire. De unde interesul său iniţial ca cel al tuturor contimporanilor săi era moral, Montaigne alunecă, pe nesimţite, spre *psihologie*.

Astfel părăseşte temele morale pe care le întâlnim în primele sale Esseuri, pentru a nu se mai preocupa decât de Eul omenesc, sau mai bine zis de Eul lui Montaigne, pe care îl observă în toate întorsăturile capriciilor sale.

Intenţia de a se îmbunătăţi, se preschimbă în intenţia de a se cunoaşte. Pe lângă întemeierea Moralei pe Psihologie, cultura va trage din această atitudine şi un folos ştiinţific, căci Montaigne se urmăreşte în toate amănuntele vieţii sale intime şi se mărturiseşte cu o cinste care e semnul unei culturi noi, şi anume a celei dominate de spiritul ştiinţific.

Dar, descoperindu-se pe el, Montaigne face descoperirea *omenescului*. „Fiecare om poartă în el întreagă condiţia umană".

Oricât s'ar părea că urmăreşte să cunoască numai pe individul concret, din fiecare pagină a Cărţii a II-a de Esseuri, se iveşte chipul „omului în genere", aşa cum îl va lămuri clasicismul veacului al XVII-lea.

Rezultatul cinstitei cercetări care este un aspect al empirismului modern, duce la cunoaşterea omului şi a măsurii lui reale pe care Montaigne o aşează în intervalul dintre bestie şi înger: „Ni bête, ni ange", iată definiţiunea omenescului. Este de observat că nu defineşte pe om cu valoarea unică şi invariabilă, a unei afirmaţiuni sau negaţiuni, ci cu constanta vie a unui raport; Omenescul este conceput ca un echilibru, ca un raport între două variabile, ca trecere veşnic vie, veşnică acţiune, din nou începută dela trup la conştiinţă, dela real la ideal. Omenescul este strădanie. Noi asemănând-o cu mişcarea

fizică, am banalizat-o în termen de progres, Montaigne, însă, i-a simţit tot dinamismul, i-a surprins calitatea intensivă, *a trăit*-o *ca întrecere.*

Omenescul este întrecere a conştiinţei, într'o conştiinţă mai lucidă. Morala nu se poate întemeia decât pe cunoaşterea acestei ţâşniri continuă a lucidităţii conştiinţei.

S'a scris despre morala lui Montaigne că este meschină, lipsită de eroism, naturalistă. Şi totuşi o morală în care omul se naşte sau se desfiinţează după cum îndeplineşte sau nu virtutea adevărului, nu poate fi mediocră.

Convingerea lui Montaigne că tot ce întrece măsura omenească nu ne apropie de înger ci de bestie, şi sfatul lui dat omului ca să se lase călăuzit de Natura care este bună şi blândă, au făcut ca morala lui să fie interpretată greşit, ca una mediocră, utilitaristă, lipsită de nobleţa eroismului şi a jertfii. Este drept că Montaigne preţueşte mai presus de orice *viaţa* omenească, dar departe de a predica un egoism strâmt, el proclamă, nu numai frumuseţea jertfei pentru binele obştesc, dar o socoate chiar o necesitate. Dacă individualismul său este subliniat de afirmaţia că morala individuală este mai presus decât cea socială, totuşi nu este prilej în care Montaigne să *nu supue fapta individuală, interesului obştesc.*

Acest zis sceptic mai are şi un crez: *„La justice en soy naturelle et universelle"*, o dreptate ideală pe care o crede şi posibilă. Ori, dreptatea nu este ea o virtutue eminamente socială?

Iar când e vorba să fixeze o ierarhie a valorilor, Montaigne nu se mulţumeşte să se oprească la un grad de umanitate mediocră. Căci introduce *sfinţenia*, ca o treaptă superioară.

Deosebind pe sfinţi de oameni după cum deosebeşte pe oameni de animale, el consideră *ascetismul* ca o ţinută admirabil omenească, fireşte fără a o prescrie oricărui om, ci crezând-o rezervată celor aleşi.

Astfel ierarhia sa de valori nu este dominată, precum se zice, de criteriul utilităţii, căci Montaigne preaslăveşte sacrificiul ascetismuluui, nu atât pentru greutatea şi utilitatea sa, cât pentru *gratuitatea* sa.

Acest partizan al bunului simţ, detronează utilul printr'o hotărîre luată nu din inimă şi entuziasm ca romanticii, ci printr'o hotărîre luată din forul logicii pure şi a dreptei judecăţi.

El scrie: nimic nu este inutil în natură, *„pas même l'inutilité même"*. Utilul în sensul strict, îşi pierde înţelesul său

practic. „Utilul inutil" este egal cu „totul util", şi astfel noţiunea finalistă morală ia aspectul unei noţiuni logice: *rânduiala*, adică oricare lucru la locul său. *Totul în natură are un rost*. Suprema virtute este cercetarea acestui rost, şi actul specific omenesc nu este, după Montaigne, decât dreapta judecată. Iată cum „*La vérité est le commencement d'une grande vertu*".

Nivelul spiritual de pe care creşte şi gândul şi fapta lui Montaigne e însuşi Adevărul. Adevărul este supremul criteriu al moralei, nici utilul nici socialul, iar când, în cumpănă grea, omul nu mai poate să ajungă la o dreaptă judecată, atunci *el, Montaigne, se încredinţează lui Dumnezeu*. „Je me résigne à Dieu". Milostivenia lui Dumnezeu la care recurge Montaigne, trece şi peste poziţia utilitaristă, şi peste aceea a idealismului celui mai înaintat. Prin ea Montaigne deschide larg o poartă pentru avântul viitor, al evoluţiei spirituale posibile.

Cum mai poate fi tălmăcit bunul său simţ, ca o platitudine, de vreme ce el isvorăşte din luciditatea curajoasă a reflexiunei?

Cum mai poate fi învinuit echilibrul prea slăvit de Montaigne, ca fiind lipsit de avânt, de vreme ce el este greu plătit cu lupta dintre înger şi bestie, şi cu fapta eroică a dreptei judecăţi? Cum mai poate individualismul lui Montaigne să fie bănuit de egoism strâmt când Eul lui este călăuzit de gândul relativităţii spre *măsură*, când îi statorniceşte limitele, când se recunoaşte în condiţia umană, când se lecueşte de anarhie, şi în gestul larg al îngăduinţei se mântueşte de orice animalitate?

Omul ideal, după Montaigne, aşa cum îl visează în capitolul său de pedagogie „De l'institution des enfants", este omul veşnic treaz, în care domneste ca suveran peste simţire şi peste porniri, cugetul limpede.

Nu este o simplă întâmplare că orientarea culturei moderne s'a limpezit deabea cu Montaigne după un veac întreg de umanism, căci idealismul pe care s'a clădit spiritualitatea modernă, este metoda cugetului liberat de patimi şi prejudecăţi.

Nu îndoeala stearpă zâmbeşte din Esseuri ci biruitoarea poezie a realităţii.

Montaigne stă de strajă la hotarul a două lumi. Sub ochii lui înseninaţi trec valorile culturei antice, trec valorile creştine, trec nădejdile turburi ale evacurilor ce vor să vie. El le priveşte alaiul neîntrerupt, le cercetează, le „controlează", le salută curtenitor şi, îndreptând spre zările întunecate zâmbetul cugetului său liberat, le luminează calea spre viitor.

Foarte înrudită cu gândirea lui Montaigne este aceea a prietenului său, Pierre Charron (1541—1603), cunoscutul predicator parizian.

Şi pe el îl preocupă, mai presus de orice, natura omenească, dar mai ales partea practică, morală a conştiinţei.

Opera de căpetenie *De la Sagesse* (1601 Bordeaux), este o compilare din Esseurile lui Montaigne, mult mai puţin atrăgătoare decât originalul. Ii lipseşte graţia Esseurilor, e scolastică, rece, uscată. Charron are însă meritul de a fi scris prima carte de morală filozofică într'o vreme când se scriau tratate de morală teologică.

Charon recomandă îndoiala, care e menită pe de o parte să ţină spiritul treaz pentru cercetare, iar pe de altă parte să ducă la credinţă. Nici raţiunea şi nici experienţa nu sunt în stare să ducă la adevăr, fiindcă atât una cât şi cealaltă sunt supuse înşelării. Spiritul nostru nu dispune de un mijloc eficace de a distinge între adevăr şi fals, de aceea noi suntem sortiţi să căutăm pururea adevărul, fără să ajungem vreodată în posesiunea lui. Adevărul aparţine numai lui Dumnezeu. Nouă ne sunt date ca singure bunuri, în lumea aceasta plină de erori şi de mizerie, îndoiala şi cercetarea.

După Charron, viaţa este un lanţ de vicisitudini, şi de erori. Omul este incapabil să iasă din mediocritate.

Inţelepciunea constă în recunoaşterea limitelor cunoştinţei şi puterei omeneşti. Această modestie duce la cinste, credinţă în Dumnezeu şi linişte.

Fervent catolic, Charron a apărat Biserica lui, de atacurile protestanţilor şi libertinilor.

Mai presus de tot, însă, preţueşte natura, raţiunea şi moralitatea.

Natura şi raţiunea sunt divine. Religia este dependentă de morală, nu viceversa. Morala este naturală; pentru acest stoic principala virtute este să te întorci la natură. Raţiunea ne este dată de natură.

A trăi înseamnă pentru el a trăi din adevărul moral, şi aceasta este identic cu a fi conform naturei tale.

Religiunea să fie rodul acestei morale. „Să nu te încrezi în aceia a căror moralitate este întemeiată pe scrupule religoase" spune el. Religiunea ne este dată, pe când raţiunea este în noi.

Odată, el exclamă: „Vreau să fie omul bun chiar dacă nu ar fi Paradis sau Iad!" Fireşte, aceste vorbe au îngrijorat Bi-

serica, şi Charron a fost silit mai târziu să le scoată din text.

Dar până la urmă, valoarea supremă rămâne pentru Charron, tot revelaţia creştină.

Un alt reprezentant al scepticismului, în această vreme, este şi Franz Sanchez (1552—1632). Născut în Portugalia, dar stabilit de mic în Franţa, îşi făcu instrucţia la Bordeaux, călători apoi câţiva ani în Italia şi fu după aceea profesor de medicină la Montpellier şi Toulouse. In afară de alte lucrări de mai mică importanţă, în care atacă o seamă de medici şi filosofi italieni, printre cari Fracastaro şi Cardanus, el publică lucrarea lui de seamă *Quod nihil scitur*. Sanchez se ridică în această lucrare împotriva filosofiei aristotelice şi scolastice, împotriva speculaţiilor extravagante ale Renaşterii, împotriva erudiţiei bazată pe interpretarea cuvintelor aflate în cărţi. Ştiinţa, aşa cum se predă, nu este după el ştiinţă adevărată. Ea se foloseşte de definiţii şi utilizează deducţia silogistică, dar definiţiile nu sunt altceva decât explicitare de termeni, iar deducţia silogistică presupune premize ce sunt arbitrare şi fără valabilitate sigură. Ştiinţa adevărată, constă în corespondenţa perfectă dintre subiect şi obiect, *scientia est rei perfecta cognitio*.

Lucrurile sunt în număr infinit şi stau toate în raporturi unele cu altele, încât un lucru nu poate fi cunoscut decât raportându-l la toate celelalte, iar omul fiind finit nu se poate pune cu infinitatea lor. Lucrurile sunt apoi individuale şi schimbătoare, unele din ele prea mari, altele prea mici, încât depăşesc posibilităţile de sesizare ale minţii omeneşti. O fiinţă mică, cum este omul, un microcosm, nu poate sesiza universul infinit. Cunoştinţa o împarte Sanchez în cunoştinţă prin simţuri şi în cunoştinţă de sine. Cea dintâi ne dă numai icoane intuitive şi determinate, dar înşelătoare; cea din urmă ne asigură de imediatitatea eului nostru, dar este curgătoare şi nedeterminată. Nici cunoştinţa prin simţuri, nici cunoştinţa de sine nu sunt suficiente şi nu sunt cunoştinţi în adevăratul înţeles al cuvântului. Cunoştinţa omenească nu poate fi o cunoştinţă perfectă, căci pentru o asemenea cunoştinţă e necesar un subiect perfect, cum e Dumnezeu, iar nu unul cu atâtea neajunsuri organice, cum este omul. Lucrurile nu pot fi cunoscute în chip perfect decât de Dumnezeu, fiindcă el este acela care le-a creat. Dar dacă omul nu dispune de o cunoştinţă perfectă şi nu poate spera la ea, el poate poseda în schimb o cunoştinţă utilă, dar mult mai modestă. Părăsind argutiile terminologice şi folosind observaţia şi experimentul, ţinând seamă de multiplele şi variatele piedici ce stau în calea

cunoştinţei, şi pătrunzând cauzele neştiinţei şi îndreptându-şi atenţia asupra lucrurilor înşile, el poate ajunge la o cunoştinţă mai modestă şi numai trecătoare, dar totuşi utilă. Dumnezeu care a creat lumea, nu ne-a înzestrat cu facultatea de a-i cunoaşte cauzele prime, ci numai cu aceea de a-i pătrunde cauzele intermediare, *causae secundae*.

Ca sceptici merită să mai fie pomeniţi: François de la Mothe le Vayer (1588—1672) şi Daniel Huet († 1721), cari susţin că relevarea neajunsurilor raţiunii pregăteşte drumul pentru credinţă. Mai e de pomenit şi Simon Foucher (1644—1696), care în scrierile sale pledează pentru scepticismul academic.

10. — Filosofia germană în timpul Reformei

In acest început al secolului al XVI-lea, filosofia germană prezintă aspectul interesant a două linii de gândire în efortul lor de întrepătrundere; căci faptul Reformei lui Luther este un punct de încrucişare şi de coincidere trecătoare a două atitudini până aci divergente, şi cari foarte curând se vor deosebi din nou. In protestantismul primilor ani se suprapun, pentru scurt timp, direcţia mistică a gândirii germane — în conflict neîncetat cu tomismul Bisericii catolice — şi esenţa gândirii religioase a Reformei; protestantismul însuşi a însemnat această absorbire trecătoare a misticei medievale, înnoirea spirituală pe care a creat-o întemeindu-se tocmai pe această împărtăşire din ce era mai autentic şi mai viu în acea bogată gândire care se sustrăgea dogmei catolice. Intrepătrunderea gândirii religioase cu atitudinea mistică va fi totuşi, şi în protestantism, numai trecătoare; devenit o a doua scolastică, aceasta se va constitui în dogmă determinând din nou separarea misticei care îşi va urma astfel mai departe desfăşurarea alături şi împotriva atitudinii fixate a nouii Biserici.

Despre misticism şi anti-aristotelism se poate vorbi însă nu numai în cuprinsul gândirii germane a acestei epoci, dar în cuprinsul gândirii comune întregii Renaşteri. Astfel în platonismul florentin s'a putut vedea calea deschisă spre misticism; religiozitatea profundă şi atitudinea modernă a gândirii lui Ficino sunt arătate tocmai drept caractere ale acestui platonism de tendinţă mistică; şi mai mult, sunt socotite ca

drumuri deschise spre gândirea Reformei germane[1]). In înțelegerea ce se dă gândirii lui Ficino privită ca viziune modernă, prin conceperea omului ca centru și aproape creator al realului — este înțelegerea potrivit căreia un comentator italian, Saitta, îl apropie de Kant — întrevedem apropierea ce există între platonismul florentin și gândirea mistică a lui Eckhart, în ambele atitudini apărând aceeași punere a omului în centrul existenței, aceeași înălțare a lui la treapta de creator al existenței însăși. Ceeace în filosofia Renașterii, la un Nicolaus Cusanus chiar, este calitatea sufletului văzut ca loc de încrucișare a celor două lumi, de dinamică primire a ambelor și astfel putere de autodeterminare; acelaș dinamism apare în mistica eckhartiană ca viziune a sufletului auto-creator și a spiritului deificat. Este interesant așa dar faptul că această auto-afirmare a omului pregătește Reforma — întrucât înseamnă valoarea spiritului divin în om și putința lui de mântuire fără mediațiune, după cum fără trepte ierarhice voește să fie procesul iubirii în platonismul ficinean —; și apare totodată, în această autoafirmare, și o afirmare a lumii, o „Weltbejahung" sau o iubire a lumii, ce lămurește cultul frumosului în Renașterea artistică[2]). Suprapunerea acestor două atitudini în momentul acesta este prețioasă întrucât indică direcția comună care a dus, atât prin platonismul umanist cât și prin erezia mistică medievală, spre aceeași afirmare a omului modern al Reformei. Dacă așa dar mistica germană a putut fi socotită izvor al protestantismului, această afirmație indică numai continuitatea neîntreruptă care apare în diversele forme ale ereziei medievale alimentate de neoplatonism, și care își găsesc un prim punct de lămurire în închegarea gândirii florentine, pentru a întemeia apoi, prin ceeace constituia spiritualitatea lor cea mai adâncă, atitudinea inițială — singura autentică — a protestantismului. In toată această desfășurare de gândire se precizează aceeași mișcare dela viziunea tomistă a dogmei la viziunea umanistă, în specie ficineană, a sufletului capabil el singur de înălțare și atingere sau posedare a divinului.

Filosofia protestantă și adversarii ei.

Faptul care determină speculația filosofică germană la data Reformei este revizuirea valorilor impusă de protestantism;

1) Cfr. *Giuseppe Saitta*, La Filosofia di Marsilio Ficino, Messina 1923 pag. 86—87.

2) Cfr. *Ernst Cassirer*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927, pag. 70—71.

dar, dacă acesta e centrul spiritual al epocii, întrucât el determină mişcările ei de idei, el este totuşi interesant numai ca motiv ce naşte speculaţia cea mai autentică, nu însă ca gândire autentică în sine. Intâlnim în momentul Reformei faptul interesant al nouii doctrine protestante hrănite din mistica medievală şi determinând totuşi, odată cu constituirea ei ultimă, reacţia venită din partea aceleiaşi mistice. Este un proces de trecătoare primire şi repede negare a unor motive de gândire, cari puteau susţine numai o atitudine filosofică, nu însă o dogmă bisericească; aceasta, odată constituită, trebuia neapărat să nege motivele cari iniţial au întemeiat-o; anti-tomismul şi astfel anti-aristotelismul iniţial vor lăsa loc mai târziu, în definirea ultimă a dogmei, aristotelismului nou al lui Melanchton.

Atitudinea de gândire a lui Luther cât şi a lui Melanchton — îndeosebi a acestuia, întrucât el a fost enunţătorul doctrinei protestante — prezintă astfel acea interesantă împletire de motive deosebite, în care putem să distingem, destul de clar, ceeace a fost la un moment dat pătrundere de forme mistice, de ceeace a trebuit să fie mai târziu revenire la formulă şi evitare a ultimelor concluzii la cari puteau duce logic — şi la cari au dus într'adevăr — poziţiile iniţial adoptate.

Isvorul mistic al protestantismului şi constituirea lui iniţială în linia gândirii medievale sunt dovedite prin faptul că Luther însuşi este primul care publică, la 1516, acel breviar mistic pe care îl intitulează *Deutsche Theologie* şi în a cărui prefaţă scrie: „Această nobilă cărticică, pe cât este de săracă şi stângace în cuvinte şi înţelepciune omenească, pe atât şi mult mai bogată şi mai preţioasă este în artă şi înţelepciune divină". Luther o alătura astfel textelor Sf. Augustin şi Bibliei, indicând totodată izvoarele adevărate ale gândirii lui. Această iniţiere mistică o datorează el însuşi lui Staupitz, care i-a indicat, în anii căutării de sine şi ai îndoelii, lectura textelor cari i-au adus speranţa mântuirii prin credinţă. *Teologia germană* i-a putut fi într'adevăr o cale de găsire a liniştei sufletului, întâlnind în ea ceeace gândirea lui Eckhart avusese mai preţios pentru fundarea speranţei creştine şi astfel, atenuate consecinţele extreme ale poziţiei lui esenţiale, posibilitatea unei mai uşoare acceptări a ei. Astfel apare în această „cărticică" definirea desăvârşirii ca ceeace este perfect în sine şi, dimpotrivă, aceea a nedesăvârşirii ca „Stuckwerk"; este o disticţie care aminteşte pe Eckhart, pentru care deasemenea creatura este inferioară în existenţa ei numai prin altceva,

nu în sine; procesul cunoaşterii e arătat mai departe, ca şi la Eckhart, ca o abdicare de la ceeace este creatural în noi, o lepădare totală de ceeace constitue în fiecare „die Ichheit" şi „die Selbheit"; numai atunci poate fi Dumnezeu în noi: „Atunci când creatura iese, să intre Dumnezeu" [1]); deasemenea, ca şi pentru Eckhart, păcatul este numai îndreptare spre creatură şi creatural, iar atingerea lui Dumnezeu este starea desăvârşitei abdicări — „abgeschieden von allen Kreaturen" — pe care misticul medieval o numea cu cuvântul apropiat „Abgeschiedenheit"; este, însfârşit, aceeaşi identificare a desăvârşirii, ce poate primi pe Dumnezeu, cu starea desăvârşitei sărăcii pe care o defineşte o predică a lui Eckhart.

In opera lui Luther, scrierea care cuprinde mai clar gândirea lui încă pătrunsă de lectura textelor mistice, şi permite astfel surprinderea acelui filon autentic de protestantism — pe care îl anunţă Eckhart şi-l vor continua adversarii lui Luther — este *Von der Freiheit eines Christmenschen*, din jurul anului 1520. Intâlnim aci afirmarea putinţei de mântuire a omului prin credinţă numai, deasupra faptei bune însăşi; şi apare astfel în acest punct ecoul textelor *Teologiei germane* care spunea că atingerea adevăratei lumini sau adevăratei cunoaşteri nu este posibilă prin ştiinţă sau prin raţiune. Este în ambele texte o egală preţuire a faptului singur al credinţei ca totală dăruire lui Dumnezeu, ea singură aducând sufletului toată fericirea; este aceeaşi conştiinţă a beatitudinii divine pe care o întâlnim la Eckhart şi o vom reîntâlni în linia misticei secolului al XVI-lea. La Luther, această beatitudine se defineşte ca putinţa de atingere a lui Dumnezeu, nu identitate cu El — cum spunea Eckhart —, şi astfel putinţă a revenirii nemijlocite la El prin faptul simplu al credinţei; iar o cale deschisă spre misticism — astfel o desvăluire a izvorului prim al gândirii lui — apare, spre pildă, în unele rânduri din *Tischreden*, în care surprindem un accent al panteismului care străbate doctrina lui Eckhart. Astfel întâlnim la **Luther** aceste cuvinte: „Dumnezeu nu este legat de niciun loc, nici nu este în afara niciunuia; el este în toate locurile şi în cele mai neînsemnate creaturi, ca într'o frunză de copac sau într'un fir de iarbă, şi totuşi nu este nicăeri" [2]).

1) Die deutsche Theologie, in Deutsche Mystik, eingeleitet und ausgewählt von *Dr. Lothar Schreyer*, Berlin p. 233.

2) Tischreden Dr. M. Luthers von Gottes Werken, in Tischreden oder Colloquien, Leipzig, Reclam, p. 34.

Acestei atitudini, ce-şi găseşte ecou în mistica medievală, îi corespunde firesc şi anti-aristotelismul lui Luther. Ca şi în primele scrieri ale lui Melanchton, întâlnim şi în *Tischreden* referiri ironice la filosoful grec, şi ele nu pot să însemne decât aceeaşi negare a tomismului catolic, pe care erezia mistică o dovedeşte la fiecare propoziţie a ei. O semnificaţie filosofică nu au textele lui Luther; cercetarea lor este interesantă aci numai ca precizare a unor puncte de plecare, ca fixare a acestui moment în care o nouă spiritualitate se constitue în perspectiva bogată a unei gândiri, care a încercat neîncetat depăşirea dogmei; pentru a o pierde însă atunci când trebuie să se definească drept dogmă a nouii Biserici create. Iată dece, această trecere dela iniţiala aderare la tradiţia mistică eckhartiană spre treptata ei negare şi adoptare a aristotelismului, apare mai caracteristic la Philipp Melanchton.

Nu i-am putut cere lui Luther linia închisă a unui sistem de gândire, şi am subliniat la el numai unele puncte cari dovedeau motivul cel mai adânc al protestantismului; în acele elemente din isvor mistic am putut să vedem, mai mult decât definirea unor dogme, expresia lămuririi şi împăcării la care sufletul lui ajunsese, aşa dar mai mult frânturi ale unei confesiuni destinate discipolilor apropiaţi, decât puncte pentru fixarea unei dogme bine conturate. In gândirea lui Melanchton însă, apar ambele momente, şi astfel se schiţează trecerea dela atitudinea încă bogat întemeiată pe cunoaşterea liniei mistice, la atitudinea ce i s'a impus odată cu voinţa definirii doctrinei Bisericii reformate. Melanchton nu este nici el un gânditor autentic; umanist erudit şi expunător clar al unei gândiri, va realiza fundarea filosofică a protestantismului prin aristotelism; va fi firesc un aristotelism purificat de tomism, aristotelismul unui umanist care cercetează textele antice; totuşi va fi un împrumut, o adoptare a unui cadru străin spiritului celui mai adânc al gândirii noui. La 1536, într'o prelegere, Melanchton va spune că singură doctrina lui Aristot poate fi aleasă ca temelie a unei gândiri filosofice, şi va recunoaşte la un moment dat aceeaşi necesară recurgere la gânditorul grec: „cacere monumentis Aristotelis non possumus". Este recunoaşterea voinţei de închegare dogmatică a doctrinei Bisericii lui Luther, şi ea putea fi numai a unui spirit de reală erudiţie, nu însă de autentică trăire a spiritului nou, pe care îl însemna esenţa protestantismului.

In urmărirea acestei dosvoltări a gândirii Reformei, dela aspectele ei mistice la cele aristotelice — constituind, cum s'a spus, o a doua ediţie a scolasticei — prezintă un înţeles preţios scrierea lui Melanchton apărută la 1521, *Loci communes rerum theologicarum*. Incercare de comentare a textelor sfinte în afara oricărei erudiţii filosofice, cartea este o introducere la adevărata trăire a doctrinei creştine, cu dispreţul „filosofemelor lui Aristot", cari se dau drept învăţături ale lui Christ; şi acest dispreţ pentru filosofie apare în fiecare propoziţie, aproape neaşteptat la un umanist, însemnând însă interesant acest moment în care protestantismul se afirmă în tradiţia dreaptă a misticei medievale.

Primul punct la care se opreşte autorul este negarea libertăţii voinţei, arătarea tuturor faptelor umane în perspectiva predestinaţiei divine şi, prin această înţelegere augustiniană, afirmarea graţiei; doctrina protestantă se lămureşte mai departe prin arătarea valorii faptei interioare sau voinţei etice, deasupra acţiunii realizate; prin definirea naturii străbătute de păcat a oricărei fapte împlinite prin singură străduinţă omenească; prin afirmarea astfel a graţiei şi mântuirii numai prin Dumnezeu şi prin credinţă: „de aceea singură credinţa ne mântueşte" scrie Melanchton [1]), căci numai ea înseamnă cunoaştere a îndurării divine. Dacă protestantismul coincide aci cu doctrina augustiniană, prin afirmarea păcatului omenesc, el se apropie totodată puternic de mistică prin resolvirea comunicării omului cu Dumnezeu, nu în fapta materială şi exterioară, ci în credinţă, care e fapt de iubire, părăsire în El, deplină uitare; Melanchton vorbeşte de „fluviul de iubire", care este credinţa, identificând iubirea cu recunoaşterea îndurării divine.

Sunt destul de numeroase referirile foarte ironice la Platon şi în deosebi la Aristot şi la „teologii aristotelici", atacuri ce se îndreaptă astfel împotriva speculaţiei filosofice asupra credinţei, şi lămuresc poziţia primă a autorului. Textul însuşi este aproape un breviar al primului protestantism, căci atât întemeierea unică pe scrierile pur religioase, cât şi polemica împotriva teologilor, arată că suntem în faţa unei expuneri de doctrină provenită din conştiinţa încă vie a nouii credinţe. Mai departe însă, scrierile lui Melanchton se întemeiază pe Aristot; profesor la Wittemberg, învăţământul lui introduce

1) *Philipp Melanchton,* Grundbegriffe der Glaubenslehre, ins Deutsche uebertragen von *Fr. Schad,* Muenchen, 1931 p. 138.

în Universitățile protestante noul aristotelism al Bisericii reformate, pe care îl întâlnim în scrierea de etică *Philosophiae moralis epitome* din 1537, ca și în *Initia doctrinae physicae* din 1544 unde, păstrându-se pe linia aristotelico-ptolemaică, neagă teoria copernicană; iar în definirea dogmei însăși întâlnim, spre pildă în *Enarratio symboli nicena postrema absoluta anno Christi MDLVII*, această afirmare anti-eckhartiană a creației libere a lui Dumnezeu: „nec fuit alia aeterna res ante creationem, nisi sola essentia divina, & execrandi sunt furores Philosophorum qui fingunt Deum esse quiddam, quod tantum sit in quadam materia coeterna, & necessario in ea sit, & necessario formet eam"[1]); este afirmarea atot-puterii și supremei libertăți divine, care apăreau negate în gândirea lui Eckhart; și Melanchton va spune în altă parte, definind pe Dumnezeu, că este „esentia ...liberrima"[2]). Este prețioasă precizarea acestei aristotelizări a gândirii lui Melanchton în momentul constituirii în dogmă a protestantismului, deoarece ea arată cât de puțin trebuie căutată esența acestui protestantism aci, în expunerea lui sistematică, deoarece adevărata lui esență e, pe de o parte în tradiția mistică medievală, pe de altă parte în gândirea mistică anti-lutherană, ce apare curând; arată totodată cât de puțin poate fi vorba de o gândire autentică în cazul lui Melanchton, care a putut adopta atât de ușor cadre fundamental străine spiritului nou al gândirii pe care trebuia s'o expună; și, însfârșit, aceeași aderare hotărîtă la aristotelism — ca temelia cea mai sigură pentru o dogmă care se voia astfel, pentru a se impune — explică foarte ușor și spiritul intolerant al noii Biserici: Melanchton va socoti arderea lui Servet ca un „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum", și va îndrepta împotriva lui Schwenckfeld și Sebastian Franck atacuri neașteptate în cuprinsul unei expuneri filosofice, dar firești din moment ce protestantismul nu mai voia să fie o doctrină a mântuirii individuale și astfel o expresie imediată a unei orientări spirituale, ci căuta să întemeieze un corp de doctrină închis și perfect conturat.

Impotriva aristotelismului protestant și a intoleranței noii doctrine, apare la 1573 scrierea lui T a u r e l l u s *Philisophiae triumphus*, și la 1597 apare opera polemică a aceluiaș, îndreptată

1) In Omnium operum reverendi viri Philippi Melanchtonis, pars secunda, Wittebergae, MDLXII. p. 231

2) In *Locorum Theologicorum*, postremo editio absoluta Wittebergae, anno MDLXLIII, în op. cit. pars prima p. 150.

împotriva lui Caesalpinus: *Alpes caesae;* este o risipă de vervă strălucită împotriva a tot ce este dogmă, şi punct de plecare pentru închegarea unei credinţe supra-confesionale. Integrat unei epoci de violente lupte de idei, participând profund la procesul constituirii dogmelor noui şi înţelegând foarte curând substratul de intoleranţă al protestantismului, Taurellus încearcă o depăşire a dogmelor şi atingerea unui punct de vedere care să îmbine revelaţia creştină şi gândirea filosofică. In ambele vede acelaş adevăr la care se ajunge numai pe căi deosebite. Lămurind aceste drumuri de toate comentariile teologice şi filosofice, revenind, dincolo de ele, la simplicitatea unei prime vederi, Taurellus crede în putinţa refacerii în om a acestei vederi nefalsificate, anterioare oricărei dogme.

Este interesant că putem apropia aici textul citat al lui Melanchton de gândirea lui Taurellus, prin acelaş dispreţ neîncetat exprimat faţă de tot ce este autoritate aristotelică sau speculaţie asupra credinţei; în acest moment, lutheranismul coincide cu ceeace va fi mai târziu reacţia adversarilor săi. In acest sens spiritul lui Taurellus este de o factură cu totul modernă, atunci când vrea să unească într'un acelaş adevăr raţiunea şi credinţa, filosofia şi teologia, şi se întemeiază pentru aceasta pe înţelegerea spiritului uman ca esenţială activitate şi poziţie luată faţă de lume, nu reflectare a ei. Profund protestant atunci când recunoaşte forţa păcatului originar în om, el depăşeşte acest punct atunci când afirmă că, dacă aceasta n'ar fi existat, filosofia singură ar fi fost o suficientă cale de cunoaştere: „si peccatum non esset, sola viguisset philosophia". Este o precizare a semnificaţiei unice de cunoaştere a raţiunii cât şi a religiei, astfel o înscriere pe linia modernă a credinţei în valoarea spiritului uman, şi firesc o condamnare a disensiunilor de dogmă asupra cărora se oprea, la un moment dat, speculaţia lui Melanchton.

Taurellus nu a ajuns la un sistem de gândire, şi *Philosophiae triumphus* e mai mult un manifest pentru o formă nouă de gândire. Faptul se explică uşor prin greutatea atingerii, la acea dată, a unui punct de vedere superior şi supra-confesional. Luând ca punct de plecare dogmele cele mai comune deosebitelor confesiuni creştine, el încearcă întemeierea religiei pe putinţa de mântuire a fiecăruia, astfel pe aceeaşi interiorizare profundă a vieţii religioase, pe care o întâlnim şi la începutul Reformei, în aspectele ei încă apropiate de mistica medievală. Totodată

Taurellus precizează consecinţa firească a acestei atitudini, aşa cum o vor preciza şi ceilalţi adversari ai lui Luther — misticii aceleiaşi epoci — întemeind filosofic toleranţa religioaşă; se aşează astfel în linia lui Fausto Socino şi mai ales a lui Spinoza în *Tractatul teologico-politic.* In parte, această apropiere de atitudini a fost şi o apropiere de soartă între Taurellus şi Spinoza. Nu a fost iubit nici de filosofi nici de teologi. Incercarea depăşirii ambelor puncte de vedere pentru desvăluirea izvorului lor comun în raţiunea omenească, nu a fost înţeleasă. Taurellus şi-a risipit verva în această grea încercare de luminare a înţelesului unor noţiuni simple, la o epocă în care protestantismul biruitor se afirma intolerant şi nu mai respecta efortul de discernere a adevărului; gânditorul german nu a avut nici forţa marilor deschizători de drumuri, într'o vreme străbătută de prea multe pasiuni; a murit la 1606 la Altdorf, în apropierea lacului elveţian, în singurătatea pe care i-o creiase scrisul lui prea îndrăzneţ.

Pe altă linie deasemenea s'a încercat depăşirea aristotelismului protestant, anume pe linia filosofiei dreptului, în problema relaţiei dintre Stat şi Biserică. In *Loci communes* întâlnim afirmaţiile lui Melanchton asupra ordinei Statului ca ordine voită de Dumnezeu, ca expresie a acestei voinţe, şi astfel totodată precizarea că legile lui trebue să coincidă cu obligaţiile credinţei, altfel putând fi nerespectate; autoritatea Statului este astfel numai slujitoare a lui Dumnezeu [1]). Intr'un text al lui Luther din *Tischreden* întâlnim consideraţiuni asemănătoare în jurul aceleiaşi probleme: „autoritatea este slujitoare părinţilor, şi voinţa părinţilor este voinţa lui Dumnezeu" [2]). Este vorba astfel de aceeaşi supunere a autorităţii Statului unei autorităţi superioare, divine, şi, mai mult, o realizare în Stat a unei ordine divine. In întrebarea ce se ridica mai departe, asupra celui care trebue să fie conducător al unui Stat, va apărea doctrina nouă a lui Johannes Althusius, autorul scrierii intitulate *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603 şi 1610, Groeningen). Dacă Melanchton mărginea autoritatea Statului prin autoritatea dogmei creştine, protestantismul rămânea legat de tomism prin această înţelegere a ordinei divine realizate în lume; împotriva acestui punct al noii Biserici se schiţează teoria lui Althus, anunţătoare a

1) *Melanchton,* op. cit. 79.
2) *Luther,* op. cit. pag. 269-270.

contractualismului lui Rousseau. Plecând dela afirmarea unui instinct social fundamental, „naturalis affectio", socoteşte ca scop al societăţii binele poporului; indirect, autoritatea Statului este de origină divină, întrucât voinţa de grupare socială a oamenilor e acel instinct natural dat de Dumnezeu; direct însă, autoritatea este umană, căci este produsul unui contract între popor şi conducător; mai mult, contractul trebue să cadă atunci când autoritatea îşi calcă obligaţiile luate faţă de cealaltă parte [1].

Modern prin această concepţie a Statului, Althus depăşea afirmaţiile lui Luther şi Melanchton; ca şi Taurellus, el deschidea drumul adevărat înnoitor pe care protestantismul nu putuse să-l urmeze. Pe această linie a speculaţiei filosofice de spirit modern, pentrucă anunţând ideia de toleranţă religioasă şi de suveranitate a naţiunii, se situiază astfel aceşti doi adversari ai protestantismului, pentru ca o altă linie de gândire să apară în direcţia misticei aceleiaşi epoci.

Misticii.

Aceasta constituie adevărata gândire filosofică germană la această epocă, întrucât ceeace este mai autentic în protestantism se lămureşte în perspectiva misticismului medieval, iar aderarea la aristotelism determină necesar reacţia mistică ce reia tradiţia aceleiaşi profunde direcţii anti-tomiste pe care trebuia să o însemne doctrina reformată. Privind aşa dar pe adversarii lui Luther în linia speculaţiei mistice care se continuă dela Kaspar Schwenckfeld la Jacob Böhme, revenim de fapt la motivul prim, care a străbătut protestantismul, şi indicăm totodată filiaţia continuă dela tradiţia medievală la gândirea celei de a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea. In acest caz însă, înţelegerea acestui ultim misticism german, este posibilă numai prin luarea ca punct de plecare a gândirii Magistrului Eckhart, pentru ca astfel să surprindem aici adevărata continuitate a unei gândiri filosofice, în cuprinsul căreia aristotelismul ultimelor scrieri ale lui Melanchton este în afara necesarei desvoltări logice a acestei gândiri, şi este explicabil prin împrejurarea externă care era constituirea Bisericii. Desvoltarea logică necesară a gândirii germane este aşa dar aceea care duce dela magistrul Eckhart, pe linia întregului misticism medieval, spre esenţa primă a protestantismului şi apoi, lăsând deoparte abaterile lui în aristotelism, spre reînoirea şi precizarea

1) Asupra lui Althusius vezi şi mai sus pp. 91—92.

aceluiaşi misticism în viziunea adâncită a lui Böhme. Urmărirea acestui misticism ea singură ne poate deschide înţelegerea adevăratei semnificaţii a esenţei protestantismului, pentrucă în el se strânge toată speculaţia foarte nouă a Magistrului predicator din Strassbourg, şi tot de aici se desprinde perspectiva bogată a unei viziuni noui în care răsar puncte de gândire, pe cari numai târziu alţii le vor relua. Iată dece, dacă urmărirea misticismului secolului al XVI-lea însemnează cunoaşterea adevăratului efort de gândire filosofică la această dată, înţelegerea ei trebue să se sprijine pe cunoaşterea continuităţii ce există între speculaţia mistică medievală şi aceasta modernă. Insemnătatea magistrului Eckhart este astfel definită, deoarece prin gândirea lui se precizează efortul de viziune mistică al celor care continuă linia esenţială a filosofiei germane.

Vieaţa Magistrului Eckhart poate fi reconstituită destul de şters după datele puţine cari ni s'au păstrat. Se ştie că s'a născut la 1260 în orăşelul Gotha, din familia cavalerilor de Hochheim, şi se cunosc ca fiind scrise către vârsta de 18 ani acele *Reden der Unterweisung* ţinute la Erfurt; trimis la Paris, obţine aici, în 1302, demnitatea de Magistru, şi, reîntors în Germania, va dobândi curând locuri însemnate în ierarhia Bisericii; dela 1313 prior şi predicator la Mânăstirea dominicană din Strassbourg, va trece apoi la Colonia, şi din 1325 va data întâia plângere împotriva doctrinei lui. Prima cercetare făcută asupra acestei învăţături, o declară neatinsă de erezie; dar se constituie curând o a doua comisie, francescană, pentru care Eckhart scrie o apărare declarându-se nevinovat, păstrând totuşi unele propoziţii care evident însemnau erezia. Apărarea fu astfel de fapt un nou motiv de chemare în judecată. La 27 Februarie 1327, în biserica din Colonia, Eckhart va afirma iarăşi, în faţa tuturor, nevinovăţia lui, pentru ultima oară încercând să se salveze şi negând de fapt esenţa întregii lui gândiri. Bula papală de condamnare a punctelor eretice ale acestei gândiri este dată la 29 Martie 1329; dar între timp magistrul murise, probabil singur şi apăsat de acuzarea tuturor.

Opera lui Eckhart, atât cea latină cât şi cea germană, prezintă o interesantă întreţesere de panteism mistic şi de dualism tomist, de tendinţă reală spre erezie în folosirea totuşi a vocabularului comun scolasticei. Astfel, într'una din paginile *Comentariului* latin la *Geneză* apare clară propoziţia de caracter tomist, afirmând creaţia lumii de către Dumnezeu în raţiune, împotriva susţinerii unei creaţii ca necesitate a naturii;

dar îndată, puţin mai departe, arătând această creaţie ca săvârşindu-se în prezentul eternităţii, precizând că Dumnezeu nu a creiat lumea mai înainte deoarece, înainte de a fi existat lumea, nu exista şi nu putea să existe un „mai înainte", se poate spune — cum observă Lehmann, traducătorul şi comentatorul textului — că aceeaşi frază latină poate fi înţeleasă şi altfel: Dumnezeu nu a creat lumea mai înainte, deoarece el nu exista înainte de a fi existat lumea. Acest din urmă înţeles este însă cel eretic, şi împotriva lui se va îndrepta bula papală, citând ca eretice acele puncte ale doctrinei eckhartiene care afirmă creaţia lumii ca produsă odată cu actul prin care Dumnezeu există. Eretică, propoziţia e esenţială, deoarece, negând anterioritatea Creatorului asupra creaţiei, anunţă panteismul scrierilor şi predicelor de limbă germană.

In *Opus tripartitum*, în *Prolog*, comentând versetul biblic: „La început Dumnezeu a creat cerul şi pământul", Eckhart are din nou o afirmaţie clară spre panteism: „Dumnezeu a creat aşa dar totul, nu ca să fie în afară sau alături sau separat de El... ci a chemat totul din nimic, anume din nonexistenţă la existenţă... El însuşi este doar existenţa"[1]). Este propoziţia care, în textele germane, va apărea clar ca afirmarea identităţii existenţii cu Dumnezeu. Termenul însuşi de „existenţă" apare de acum precizat în contrast cu „nimicul" sau „non-existenţa" ce aparţine creaturilor. Astfel, înlăuntrul chiar al unor texte de expunere scolastică, apare totuşi deschisă calea spre propoziţia eretică; pe care cu atât mai uşor o vom găsi în textul predicilor şi tractatelor germane, în cari Eckhart nu mai este legat de nici o necesitate a expunerii dogmatice, şi lasă liberă desfăşurarea tuturor consecinţelor la care duce desvoltarea gândirii lui.

Intre operele de limbă germană, întâlnim chiar în timpurile acelor *Reden der Unterweisung* unele puncte cari anunţă schiţa gândirii lui. Astfel, identitatea omului cu Dumnezeu apare într'o pagină care vorbeşte despre adevărata ascultare: identifică voinţa omului cu voinţa însăşi a lui Dumnezeu; iar această identitate este arătată prin abdicarea totală la noi înşine, prin înlăturarea oricărei voinţe proprii: este totala desprindere, care singură ne permite să atingem în noi pe omul adevărat. Astfel se închează afirmarea identităţii cu Dumnezeu şi calea deschisă spre cunoaşterea Lui. Afirmaţiile cele mai numeroase se gru-

1) Meister Eckhart von *Walter Lehmann*, Goettigen 1919 p. 268.

pează şi aici în jurul arătării prezenţei Lui în noi: „într'adevăr, cu cât ne aparţinem mai mult nouă, cu atât ne aparţinem mai puţin" [1]); este expresia acelei abdicări totale de la fiinţa creaturală, pentru găsirea în noi a lui Dumnezeu; mai mult, este dezideratul acelei mari sărăcii, care coincide cu aceeaşi prezenţă reală a Lui.

Intr'un text eckhartian întâlnim aceste rânduri care indică aproape un plan al gândirii lui: „Wenn ich praedige, pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und dass der Mensch ledig solle werden, solle seiner selbst und aller Dinge; zum zweiten, dass man wieder eingebildet werde in das einfaltige Gut, welches Gott ist; zum dritten, dass man gedenke der grossen Edelkeit, die Gott in der Seele angelegt hat; zum vierten, von der Lauterkeit goettlicher Natur". Se schiţează astfel planul succesiunii logice a ideilor ce alcătuesc această gândire: căci abdicarea totală de la fiinţa creaturală înseamnează găsirea lui Dumnezeu, astfel cunoaşterea şi iubirea Lui în noi, identitatea cu noi.

Primul pas esenţial pe calea cunoaşterii eckhartiene este, în textele Magistrului, „die Abgeschiedenheit"; apare definită în numeroase predici, ca abdicare de la ceeace este creatural sau ceeace aparţine timpului şi locului în fiinţa noastră; abdicare astfel de la ceeace Eckhart numeşte „das Nichts": „Pe cât eşti legat de Nimic, pe atât eşti nedesăvârşit" [2]). Acest „Nimic" însuşi este definit prin opunere faţă de „das Sein", existenţa pe care singur Dumnezeu o poate da; astfel, drumul găsirii lui Dumnezeu este acela al vieţii care trebue să devie o existenţă, căci numai întrucât e aceasta, este în El. Abdicarea la nonexistenţă, care e în ordinea timpului şi locului — comparată la un moment dat cu o moarte pentru tot ce e creatură, „Absterben für alle Dinge" — depăşirea multiplicităţii (Vielheit) acestei lumi, sunt momente ale unui drum uşor şi necesar omului; căci totul este în căutarea lui Dumnezeu, este într'o neîncetată goană pentru găsirea Lui. Mai mult însă, putinţa acestei găsiri, putinţa totalei abdicări de la lumea creaturală, înseamnează identitatea lui Dumnezeu cu omul. Eckhart vorbeşte într'una din predici despre trei moduri de cunoaştere: întâiul, cunoaşterea simplă a lucrurilor exterioare; al doilea, cunoaşterea raţio-

1) *Meister Eckhart*, Reden der Unterweisung, in Predigten u. Traktate ausgewaehlt, übertragen u. eingeleitet von *Fr. Schulze Maizier*, Leipzig Insel-Verlag (1934) p. 76.

2) Op. cit., pag. 181.

nală; iar cunoaşterea ultimă şi superioară este aceea care găseşte pe Dumnezeu în esenţa sa proprie: „ergreift Gott in seinem Kleidhause" [1]). Acest proces al treptatei desprinderi din lumea creaturală şi de interiorizare a căutării lui Dumnezeu, ne duce la atingerea deplinei libertăţi, şi astfel la recunoaşterea existenţei noastre numai în Dumnezeu. Il atingem în ceeace Eckhart numeşte „Urgrund", în unitatea cea mai pură a existenţei, acolo unde orice determinare de nume a încetat, la capătul acelei adânciri spre apele cele mai profunde ale sufletului, unde nu mai este nimic din ce e multiplu şi are nume; mai mult, momentul acestei atingeri înseamnă ştergerea oricărei atitudini de contemplare în noi, pentrucă într'o asemenea atitudine de „Schauen" există încă un moment dualist; pe Dumnezeu însă îl putem privi numai cu orbire, îl putem recunoaşte numai cu ne-cunoaştere; numai astfel depăşim pe Dumnezeu însuşi şi atingem Dumnezeirea, „Die Gottheit", ea singură dincolo de tot ce este creatural.

Aceasta este puterea nemărginită a sufletului de a merge mai departe chiar decât „îngerii cei mai înalţi", şi ea înseamnă identitatea lui numai cu Dumnezeu; este propoziţia esenţială a lui Eckhart, ce apare spre pildă astfel într'una din predici: „Ochiul meu şi ochiul lui Dumnezeu, aceasta este *un* ochiu şi *un* chip şi o cunoaştere şi o iubire" [2]). Această identitate nu este însă dobândire a ceva ce era în afara noastră, drumul abdicării de la lumea creaturală nu este înaintare către o treptată înălţare, ci adâncire în noi pentru găsirea aici a adevăratei esenţe. Sufletul însuşi este rodirea lui Dumnezeu în noi; în expresia acestei naşteri a Lui în noi, Eckhart atinge limbagiul figurat: sufletul este femeie, şi acesta este atributul cel mai nobil care i se poate da, căci omul primeşte pe Dumnezeu în el, Dumnezeu rodeşte în el: în „Urgrund"-ul, la care am ajuns, Tatăl naşte pe Fiu; astfel Magistrul poate afirma identitatea lui Dumnezeu cu omul, şi poate arăta adevărul şi bogăţia pe care fiecare le purtăm în noi; iată cum misticismul raţional al lui Eckhart atinge gândirea protestantă şi doctrina mântuirii prin credinţă şi prin întoarcerea în noi.

Dumnezeu naşte pe Fiu din nevoia de a se cunoaşte pe sine, iar din iubirea lor naşte Sf. Duh; acest proces înseamnă

1) Ibid., pag. 228.
2) Op. cit., pag. 305

însă faptul prin care Dumnezeirea devine Dumnezeu, producerea Trinităţii fiind începutul cunoaşterii Lui; şi această creaţie a Verbului şi producere a Trinităţii apare ca moment antitomist: pentru Eckhart creaţia este necesară, nu liberă. Creaţia se produce în „Urgrund", în acea ultimă liberare de timp şi loc, pe care Magistrul o mai numeşte „Bürglein"; numai aci „înfloreşte şi înverzeşte Dumnezeu", numai aci este Divinitatea pură; şi numai aci, sufletul este desăvârşit identic cu Dumnezeu, aci „Dumnezeu şi cu mine suntem una". Astfel e atins acest punct, care înseamnă pentru Eckhart nobleţea esenţială a omenirii, nobleţe ce depăşeşte simpla identitate cu Fiul; căci Dumnezeu îl naşte pe om, nu numai ca pe Fiul său, ci ca pe propria lui esenţă. Se lămureşte astfel bucuria ultimă la capătul acestui drum de adâncire; în desăvârşita pierdere de sine, în perfecta „Abgeschiedenheit" şi înnecare în Dumnezeu, sufletul se găseşte pe sine şi îşi recunoaşte aici adevărata frumuseţe; aici însfârşit găseşte că el însuşi este „împărăţia lui Dumnezeu" [1]).

Una dintre ultimele predici ale lui Eckhart vorbeşte despre adevărata sărăcie; ea este deplina abdicare şi este atinsă ultim atunci când de Dumnezeu însuşi ne-am lepădat, şi între El şi noi nu mai există nici o distanţă; în acest punct, în care ating „Urgrund"-ul şi depăşesc Trinitatea, îmi sunt eu însumi cauză, sunt etern, nenăscut, şi în naşterea mea eternă s'au născut toate; eu sunt astfel cauza tuturor. In acest punct Eckhart atinge idealismul lui Fichte: dacă eu nu aş fi voit, nici eu nici lumea nu ar fi fost; mai mult „dacă eu nu aş fi, atunci Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu" [2]); în această cea mai adâncă regăsire la capătul întoarcerii în noi, stă aşa dar „cea mai interioară sărăcie", pentrucă e negare a tot ce constituie existenţa umană şi aflare a adevăratei existenţe în absoluta desprindere.

Astfel se schiţează această doctrină în care punctele esenţiale sunt eretice; ele neagă dualismul tomist şi înalţă pe om la treapta identităţii perfecte cu Dumnezeu; cunoaşterea desăvârşită este atinsă astfel, nu prin străduinţă sau graţie divină, ci numai prin iniţială identitate cu El. Lipseşte aici tensiunea altor viziuni mistice, întrucât ştim prezenţa divinului în noi; efortul mântuirii el însuşi nu-şi găseşte loc aici, întrucât

1) Ibid, pag. 344.
2) Op. cit., pag. 355.

păcatul este cădere în non-existenţă, din care totuşi sufletul revine firesc pentru a regăsi existenţa. Extazul mistic nu este străduinţă plină de tensiune şi nici efort faustic pentru atingerea adevărului; asceza sărăciei sau lepădării de sine este o redobândire a esenţei noastre autentice, o transformare în Dumnezeu, şi este de multe ori foarte accentuat dispreţul lui Eckhart pentru aceia care nu vor să înţeleagă această iniţială nobleţe şi identitate a omului cu Dumnezeu. Izvoarele lui Eckhart sunt arătate de multe ori, de el însuşi, în textele lui Dionisie Areopagitul şi ale neoplatonismului; totuşi misticismul lui se situiază pe o linie uşor depărtată de a misticismului neoplatonic florentin, tocmai prin această neîncetat repetată afirmare a identităţii divine în fiinţa noastră. Gândirea Reformei va lua dela Eckhart principiul ei fundamental, mântuirea prin singura credinţă a fiecăruia, şi totodată va lua individualismul puternic. Dar această gândire lutherană nu atinge orgoliul eckhartian, prin aceea că afirmă realitatea păcatului şi necesitatea graţiei în mântuire; ceeace este pesimism şi astfel efort faustic de mântuire în protestantism, nu apare la Eckhart, în care domină conştiinţa identităţii cu Dumnezeu. Ceea ce leagă — mai mult istoric decât ideologic pur — gândirea lui Eckhart de protestantism, este opunerea hotărîtă faţă de tomism, nu însă adevărata esenţă a gândirii Magistrului, pe care o regăsim tot atât de autentică numai în idealismul romantic al lui Fichte; acesta reia concepţia îndrăsneaţă a Eului singur creator al realului. Este însă, în doctrina eckhartiană, acel fond de profundă interiorizare a vieţii religioase, care va pătrunde toată mistica germană medievală; abdicarea totală de la lumea contingenţelor şi adâncirea în esenţa cea mai pură a sufletului, această vieaţă în perspectiva singură a existenţei adevărate pe care o înseamnă desprinderea de ce aparţine unui timp şi unui loc, este acesta elementul viu care străbate gândirea germană ce se desfăşoară în marginea tomismului catolic. Il regăsim, cum am văzut, în *Teologia germană*, care vorbeşte de aceeaşi regăsire a lui Dumnezeu numai prin abdicarea treptată de la ceeace este frântură, „Stückwerk", în existenţa creaturală; acelaş efort al izolării de lume şi al ascezei spirituale realizate prin abdicarea de la tot ce înseamnă eu, pentru regăsirea ta însuţi în „marea Dumnezeirii" — cum spune Eckhart în una din predici[1]) — reapare astfel în linia acelui misticism care ali-

1) Op. cit., pag. 343.

mentează gândirea protestantă la începuturile ei. Trecând peste punctele evident eretice ale doctrinei, neatingând concepţia eului cauză a lui Dumnezeu şi a existenţei, mistica medievală a luat dela Eckhart interiorizarea faptului credinţei şi adâncirea lui dincolo de dogmă; acestea reapar în primul protestantism al lui Luther şi Melanchton, însemnând astfel iniţialul lor anti-tomism. Atunci însă când noul aristotelism introdus de Melanchton realizează o nouă scolastică prin dogmatizarea protestantismului, mistica anti-lutherană reia gândirea medievală, pentru a regăsi, prin ea, izvorul prim al doctrinei Reformei. In linia speculaţiei mistice, care duce dela Schwenkfeld la Jacob Böhme, vor persista, prin *Teologia germană*, motive eckhartiene, cărora însă viziunea lui Böhme le va aduce o adâncire şi o deschidere de perspective noui. Astfel înţelegerea semnificaţiei acestei gândiri anti-lutherane, ce duce la sistemul ultim al lui „Philosophus teutonicus", se lămureşte numai în perspectiva gândirii lui Eckhart care străbate, în ecouri atenuate, până la Böhme, şi care înseamnă astfel adevăratul ferment al speculaţiei în toată desfăşurarea de gândire ce trece prin textele mistice anonime, prin Luther şi Melanchton, până la începutul veacului al XVII-lea.

Numele lui Kaspar Schwenckfeld apare la început în numărul primilor adepţi ai lui Luther, reacţionând însă curând împotriva aristotelizării protestantismului. In 1527, el publică: *Sendbrief an allen Christgläubigen Menschen von Grund und Ursache des Irrtums im Artikel vom Sakrament des Nachtmahls*. Era, ca şi pentru Taurellus, o încercare de depăşire a deosebirilor confesionale. Scrierea, de interes în primul rând teologic, atinge speculaţia filosofică atunci când Schwenckfeld deosebeşte două feluri de atot-prezenţă a lui Dumnezeu: este atot-prezenţa derivată din însuşi faptul creaţiei, prezenţa pe care orice dogmă o admite; şi este, alături de aceasta, prezenţa mistică pe care taina împărtăşaniei o realizează; dar această prezenţă fundează un panenteism, pe care Schwenckfeld îl expune astfel: „Dumnezeu este aşa dar prin drepturile sale sau prin puterea sa, Christ, în toate creaturile, aşa încât este şi în afară, deasupra tuturor şi separat de toate creaturile... El lucrează necuprins de nici o creatură... însă în El toate creaturile sunt închise şi cuprinse"[1]);

1) Corpus Schwenkfeldianorum III, 210, cit. în *H. Bornkamm*, Luther u. Böhme, Bonn, 1925, pag. 170.

este acelaş panenteism pe care îl găsim la Böhme în scrierea lui *Impotriva lui Tilke:* „Dumnezeu este în toate fiinţele, dar nu orice fiinţă îl cuprinde". Dincolo de panteismul eckhartian şi de identitatea Creatorului cu creatura, apare această cuprindere numai a totului în Dumnezeu; este o depăşire a lui Eckhart, şi, mai mult decât aceasta, semnificaţia lui Schwenckfeld este preţioasă pentru denunţarea dogmatizării protestantismului, astfel pentru efortul de lămurire şi păstrare a acelei interiorizări a faptului credinţei, pe care noua constituire a Bisericii o învăluia în formula intolerantă a unui text teologic. Violenţa scrierii polemice a lui Melanchton, intitulate: *Scriptum in conventu schmalkaldensi propositum a theologis, qui ibi adfuerunt contra Schwenckfeldium, Sebastianum Francum et nonnullos errones alios*, din 1537, se explică uşor; unele afirmaţii ale adversarului său sunt numite de Melanchton „delirium", însemnând, încă odată, tocmai forma constituită a protestantismului care se războeşte cu însăşi gândirea din care el se născuse.

Mistica lui Sebastian Franck se apropie mai strâns de linia eckhartiană. Ca şi Schwenckfeld, Franck vede realitatea lui Dumnezeu actualizată în lume, şi numai în ea El dobândeşte existenţa sa adevărată; se schiţează astfel un panteism, întrucât Dumnezeu este în tot, deşi nu este în nici un lucru. Dar, depăşind aci viziunea eckartiană, Frank va spune că prezenţa lui Dumnezeu în natură însemnează esenţa divină a naturii însăşi; pe când pentru Eckart cunoaşterea Lui este un proces de interiorizare, o izolare şi o abdicare la lumea creaturilor, pentru Franck ea este proces de pătrundere şi iubire a lumii, căci în ea Dumnezeu e prezent. Afirmând, mai departe, că Dumnezeu nu există decât în creaturi, căci numai în ele dobândeşte cunoaştere şi voinţă, şi, mai mult, numai ce este divinitate în noi Il cunoaşte, întâlnim totuşi aci aproape viziunea eckhartiană a identităţii omului cu Dumnezeu. Franck spune la un moment dat: „...în Dumnezeu să devenim Dumnezeu (Götter)"; dar nu este o devenire a Lui în el, ci o înălţare a noastră spre El, fără conştiinţa eckhartiană a identităţii iniţiale. Franck ajunge însă prin aceasta la afirmaţiuni noui, în cari întrevedem pe Böhme: Dacă Dumnezeu numai în noi şi prin noi se defineşte, atunci voinţa noastră singură poate voi divinul, esenţa noastră fiind voinţa; dacă nu voim acest divin, el poate să însemne — pentru noi cari nu l-am voit ca atare — păcatul. Direcţia sau felul voinţei noastre definesc natura

lui Dumnezeu, căci El poate fi pentru noi binele sau răul, poate fi el însuşi Dumnezeu, sau poate fi Diavolul. Răul e deci un fapt al voinţei, pe care noi îl putem actualiza tot atât de puternic precât avem libertatea de a actualiza binele pe care Dumnezeu îl înseamnă; este o hotărîtă depăşire a lui Eckhart şi un înţeles al realităţii complexe a binelui şi răului, aşa cum îl vom reîntâlni la Böhme.

Dar Sebastian Franck, deşi preocupat şi de istorie, este împotriva interpretării istorice a faptelor biblice; pentru el afirmaţia: „historia Bibliae omnis hodie, heri et in perpetuum", constitue o convingere prin care aceleaşi fapte sunt simboluri ale unor adevăruri eterne; în acest fel, episodul mântuirii lumii prin Christ este un simbol al mântuirii pe care fiecare o încercăm neîncetat în noi; tot astfel, revelaţia nu este un fapt istoric, deci sfârşit, ci ea se realizează mereu în sufletul fiecăruia. Sebastian Franck depăşeşte astfel dogma lutherană, căci, recunoscând putinţa mântuirii şi revelaţiei în noi, recunoaşte necesar indiferenţa confesiunii, şi ajunge astfel şi el la întemeierea filosofică a ideii de toleranţă. In acest sens a putut scrie: „pentru a fi creştin, nu se cere să fii profet, predicator sau făcător de minuni, ci să fii credincios şi din tot sufletul deplin şi cu credinţă legat de Dumnezeu". Este aceeaşi toleranţă pe care o întemeia un Taurellus, şi pe care o vom găsi la Böhme când defineşte pe adevăratul creştin numai prin interioritatea profundă a credinţei. Adept al lui Luther, a fost în curând adversarul spiritului strâmt al Reformei; căci, dacă Dumnezeu este o neîncetată realitate în noi, Biserica poate fi o comunitate spirituală lipsită de dogmă. Firesc şi-a atras atacurile violente ale lui Melanchton, care îndrepta împotriva lui aceeaşi cărticică ce cuprindea şi rândurile împotriva lui Schwenckfeld. Arătând că a încercat, prin scrierile lui, să slăbească autoritatea Evangheliei, Melanchton replica, în tonul dogmei constituite: „Nos autem retineamus dictum Pauli, Fides ex auditu est, auditus per verbum Dei...".

Valentin Weigel, în linia aceleiaşi mistice, ocupă un loc deosebit prin puterea gândirii şi a expresiei. Lectura lui Tauler şi a *Teologiei germane* i-a deschis, el însuşi o spune, calea meditării. Intâlnim într'adevăr o desfăşurare de gând care îl apropie de spiritul misticismului derivat din Eckhart: el spune că centrul cunoaşterii este în noi, iar acest spirit sau conştiinţă a noastră este reflex al principiului divin, care este singur principiu real al cunoaşterii; iar faptul că în noi cu-

noaştem totul însemnează că acest tot el însuşi este în noi sau noi suntem în el. Acest Dumnezeu şi această lume pe care o cunoaştem numai prin adâncirea în noi, există numai în noi; este punctul în care Weigel se apropie cel mai mult de Eckhart. Ca şi în cuprinsul gândirii acestuia, creaţia este necesară, căci creînd lumea, Dumnezeu s'a creat pe Sine. Ca şi pentru Eckhart, trecerea dela Dumnezeire — Gottheit — la Dumnezu, este o determinare; în sine, Dumnezeirea este lipsită de timp, de loc, de voinţă, şi ea se determină şi există în timp, numai faţă de creaturi. Weigel duce mai departe, pe plan psihologic, aceeaşi gândire şi, suprimând libertatea divină, suprimă însăşi libertatea umană, mărginind-o — şi aci apare influenţa lui Paracelsus — prin influenţa astrelor.

In desvoltarea problemei răului, întâlnim apropieri faţă de Eckhart şi de Böhme. Pentru Eckhart, răul nu există, e negaţia existenţei; pentru Weigel el este un accident: întrucât tot ce este, este în Dumnezeu, totul trebue să fie bun; astfel prezenţa răului în lume este un îndemn pentru găsirea binelui; este o vedere ce reapare la Böhme; unde de asemenea răul este „sarea naturii" sau existenţa necesară pentru căutarea binelui în jocul neîncetat al contrastelor.

Dacă eckhartiană este afirmaţia veşnicului prezent al creaţiei: „Eternitatea nu are nimic trecut nici viitor, ci toate lucrurile sunt într'o prezentă intuiţie" [1]); şi deasemenea arătarea neîncetatei aspiraţii spre Dumnezeu ca spre existenţa cea mai adevărată; depărtarea de Eckhart apare însă în faptul panenteismului; Weigel scrie: „Dumnezeu este orice lucru şi totuşi nici unul dintre lucruri" [2]). Astfel se conturează acest misticism, în aceeaşi conştiinţă profundă a interiorităţii faptului credinţei şi în viziunea divinului cuprins în om; dacă punctele gândirii lui Weigel au unele apropieri mai accentuate de Eckhart decât de Böhme, ceeace îl leagă însă strâns de primul protestantism şi-l face apoi adversarul lui Luther, este această esenţială aplecare asupra spiritului uman în semnificaţia lui divină.

In vieaţa lui Jacob Böhme, speculaţia filosofică a însemnat un fapt de adâncă necesitate spirituală; el însuşi zugrăveşte în *Aurora* tristeţea îndoielii care şi-a găsit apoi lămurirea în meditaţia filosofică pe care, în altă parte, într'o scrisoare, o va arăta ca ecou al glasului divin ce i-a dictat

1) Von der seligmachenden Erkenntis, cap. VII p. 101 citat în *Bornkamm*, op. cit., pag. 171.
2) Op. cit. c. 2., pag. 98 în op. cit., p. 175.

fiecare cuvânt scris. Este în această pagină a *Aurorei* acea conştiinţă a prezenţei divine care străbate toată gândirea lui Böhme, împrumutându-i acea adâncă umilinţă pe care mistica lui Eckhart nu o putea cuprinde, dar care este însăşi expresie a acelei adânci experienţe de vieaţă care a fost pentru Böhme speculaţia: „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich in Gott erhub als mit einem grossen Sturme, und mein ganz Herz und Gemüte samt allen anderen Gedanken und Willen sich alles darein schloss... Er segnete mich dann mit seinem Heiligen Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meiner Traurigkeit los werden". Astfel nu un gânditor de profesie, nu un umanist erudit şi nici un cleric nu a fost Böhme; gândirea i-a fost revelaţie divină şi supunere unui glas ce i se desvăluia.

Privită în perspectiva gândirii lui Eckhart, speculaţia lui Böhme aduce un moment nou în lămurirea naşterii lumii multiple din unitatea divină; panteismul eckhartian se constitue la Böhme ca o viziune nouă şi străbătută de dinanism, în care viziunea substanţialistă cuprinsă în *Unul* eckhartian, în nedeterminarea lui perfectă, este depăşită; este acesta momentul care constitue unicitatea lui Böhme în desfăşurarea gândirii germane mistice, şi el apare aproape ca necesar născut din însuşi efortul de lămurire pe care l-a însemnat pentru acest vizionar meditaţia filosofică; spiritul frământat şi aplecat asupra complexităţii realului a văzut izvorând lumina din viziunea singură ce reuşeşte să îmbrăţişeze, într'o identică înţelegere, binele şi răul; izolării şi retragerii în sine ca o căutare a absolutei linişti în nedeterminare, acestei soluţii eckhartiene a îndoielii, viziunea lui Böhme îi opune aruncarea în complexul faptelor întregului real, în cuprinderea lor laolaltă şi în pătrunderea, prin ele, în esenţa unică ce le-a născut.

Scrierile cari înseamnă evoluţia gândirii lui Bohme sunt, după *Morgenröte im Aufgang*, care apare la 1612, şi după cei 7 ani de tăcere pe cari şi i-a impus în urma acuzaţiilor de erezie aduse primei opere, *Von den drei Prinzipien*, *Vom dreifachen Leben des Menschen* şi *Sex puncta theosophica;* iar între cele din urmă, *Vom übersinnlichen Leben.* Se poate urmări în aceste texte afirmarea treptată a esenţei gândirii lui, în sensul depăşirii misticismului lui Eckhart pentru lămurirea acelui moment care, în panteismul medieval, apare nu suficient justificat. In *Aurora,* apare încă poziţia eckhartiană; căci, afirmând dualismul profund al existenţei, Böhme nu-i arată încă

necesitatea lui logică, și astfel nu poate atinge lămurirea naște-rii multiplicității lumii și nici nașterea răului din unitatea și perfecția divină. In introducerea acestei prime scrieri, Böhme afirmă acest dualism: „Natura are două calități... una plăcută, cerească și sfântă și una mânioasă, infernală și însetată". Apropierea de gândirea lui Eckhart stă însă, nu numai în lipsa unei motivări a răului, dar și în nediferențierea lui Dumnezeu de creație; în *Morgenröte*, Dumnezeu apare identic cu creația sau cu formele revelației lui; acesta este panteismul primei gândiri a lui Böhme, pe care îl vom găsi depășit în momentul în care va apărea conceptul de „Ungrund" sau nedeterminare absolută, care este dincolo de dualitatea principiilor contrare ale existenței. In scrierea *Vom dreifachen Leben* întâlnim încă această definire a lui Dumnezeu, care putea duce la panteism: „Dumnezeu Tatăl este majestatea... El este natura, și în aceasta e iubire și furie"; iar târziu, într'un alt text, *Gnadenwahl*, apare conceptul Dumnezeirii apropiat de Eckhart prin aceeași viziune a desăvârșitei ei nedeterminări: „El nu este nici lumină, nici întuneric, nici iubire, nici furie, ci este veșnicul Unul"; în acelaș sens, într'o scrisoare adresată lui Gottfried Freundenkammern și Magistrului Johann Heusern, va scrie că Dumnezeu nu este nici natură, nici creatură, ci este abis și veșnic Unul, este Nimic și totuși este în toate.

Scrisă la 1620, *Sex puncta theosophica* cuprinde gândirea lui Böhme în constituirea ei caracteristică, însemnând limpede motivul, nu pur speculativ, ci etic religios al acestui efort de lămurire a înțelesului lumii. Această carte, spune Böhme, în introducere, a fost scrisă pentru acei oameni cari ar voi să atingă vieața sfântă și adevărată, și cari prin această lectură vor putea „înverzi în vieața lui Dumnezeu și crește și rodi în arborele Paradisului" [1]); limbagiul figurat al lui Bohme amintește expresia lui Eckhart în indicarea rodirii lui Dumnezeu în noi.

Planul cărții este definirea dualismului celor două principii cari nasc lumea, și în acest dinamism al antagonismului lor necesar și neîncetat, înțelegerea aspectelor complexe și contradictorii ale existenței. Arătând ca esență a oricărei vieți, voința, Böhme arată ca primă voință generatoare ceeace el numește „Ungrund" sau „ewig Nichts"; este aceasta tocmai

1) Sex puncta theosophica, nach der Ausgabe von 1730, Leipzig, im Insel-Verlag, p. 8.

definirea Dumnezeirii în esenţa sa nedeterminată, pe care Bohme o numeşte deasemenea „eine Stille ohne Wesen", pentru a-i recunoaşte, ca singură determinare, tocmai voinţa; acelaş „Ungrund" este numit, în scrisoarea *Mysterium magnum:* „ein unergründlicher ewiger Wille". Se defineşte astfel Dumnezeirea — comparată cu un ochiu sau cu o oglindă — ca loc al tuturor esenţelor, ca „plinătate a tuturor lucrurilor"; în ea apare însă — căci e voinţă — principiul dinamic al creaţiei. In „Ungrund" este tăcerea desăvârşită a nedeterminării, şi principiul ei dinamic nu este decât această neîncetată voinţă, care e o dorire a creaţiei, un „Begehren" sau „o foame"; în această voinţă, care este interior conflict, se va naşte determinarea şi astfel principiile generatoare ale existenţei în forme multiple; este, totodată, acest efort şi voinţă de determinare o necesitate interioară ce constituie adevărata libertate a Dumnezeirii. Voinţa naturii de a se revela naşte principiul bun şi rău; dar, cuprinsă de panică, în efortul său de a se libera de întuneric şi în chinul acestei încercări de depăşire a sa, naşte multiplicitatea existenţei lumii. Astfel vieaţa naşte din moarte, chinul este cauza vieţii şi a mişcării. Astfel sunt cele trei principii, lumea întunericului, alături şi neîncetat legată de lumea luminii şi în afara lor, constituită din ele, lumea noastră creaturală; dincolo de ele, Dumnezeirea pură în nedeterminarea ei. Cele trei lumi există necesar una într'alta; creaţia lumii întunericului şi a luminii a fost totodată necesară, ambele s'au născut din ceeace era aspiraţia şi „foamea" voinţei veşnice. In lumea creaturală, născută la rândul ei din chinul şi efortul celor două principii duşmane, există necesar legate răul şi binele. Dacă omul este în această lume mijlocie, el o poate depăşi însă în aceea pe care o vrea, după cum învinge în el principiul mâniei sau acela al blândeţii; în sensul putinţei libere a acestei înălţări în principiul bun, poate spune Böhme aşadar că oamenii sunt, în lumea aceasta, numai pelerini în drum spre împărăţia cerului.

Astfel apare în acest punct, dincolo de viziunea naşterii lumii în esenţa dinamică a principiilor ei antagoniste, această perspectivă a semnificaţiei etice a speculaţiei filosofice. Böhme afirmă libertatea omului de a se arunca în lumea luminii sau în lumea întunericului; şi aci el foloseşte termenul „sich schwingen", care înseamnă tocmai efortul saltului prin tensiunea de voinţă. In *Aurora* chiar, apare această înţelegere a voinţei: „fiecare om este liber şi este ca şi un Dumnezeu al său pro-

priu"; păcatul a însemnat libera aruncare în principiul răului, dar fiecăruia îi este deschisă calea înfrângerii lui. Omul însuşi este cele trei lumi şi, după cum în macrocosm apărea existenţa celor două principii contrare, tot astfel în noi este binele şi răul, şi acea lume ni se desvăluie singură, către care ne îndreptăm voinţa; singur, prin unica sa hotărîre, omul poate face acest salt în lumea pe care o voeşte, spărgând celălalt principiu antagonist. Dumnezeu însuşi este în această voinţă de mântuire. In ultim punct, această putinţă a înfrângerii răului însemnează, aproape eckhartian, identitatea omului cu Dumnezeu; în *Mysterium magnum*, Bohme scrie că sufletul este „o scânteie a cuvântului veşnic al ştiinţei şi puterii divine", iar în *Von den drei Prinzipien* defineşte sufletul ca „propria esenţă a lui Dumnezeu". Mântuirea sau înfrângerea răului este o regăsire a lui Dumnezeu în noi, şi, ca şi în textele lui Eckhart, această revenire în El este asemuită unei reveniri la puritatea copilului şi, abdicare la tot ce este personalitate, însemnează dezideratul aceleiaşi desăvârşite sărăcii pe care o înălţau predicele Magistrului: în locul oricărei voinţe proprii, la care omul a abdicat, rămâne Nimicul: „und wo Nichts ist, da ist Gottes Liebe allein wirkend"; sunt cuvintele cari, în *Vom übersinnlichen Leben*, amintesc textul eckartian al predicei desăvârşitei sărăcii.

Dacă însă, în acest moment al regăsirii principiului bun şi al atingerii prin voinţă liberă a Dumnezeirii, întâlnim punctele de apropiere faţă de unele propoziţii ale gândirii lui Eckhart, speculaţia filosofică a lui Bohme se situiază totuşi pe o linie deosebită de a misticismului medieval. Procesul lumii se desfăşoară pentru el în dinamismul puternic al principiilor opuse, pe cari le cuprinde necesar; naşterea lumii izvorîşte ea însăşi dintr'un conflict şi un efort de depăşire. Astfel, punctul esenţial asupra căruia s'a aplecat gândirea lui Böhme, a fost înţelegerea necesităţii derivării multiplului din unitatea divină — fără identificarea lor —, şi astfel lămurirea răului fără atingerea desăvârşirii divine; această înţelegere a apărut în viziunea Dumnezeirii însăşi ca potenţialitate a binelui şi răului, necesară potenţialitate a ambelor. Se constituie astfel liniile acestei gândiri, în care atenţia se opreşte, nu asupra lumii constituite ci, pentru motivarea structurii ei contradictorii, asupra dinamismului interior ce o constituie în antagonismul constant pe care-l poartă.

Astfel se încheie linia misticei secolului XVI prin ultima viziune a lui Böhme, în care întâlnim depăşirea neoplatonismului:

căci în emanaţia plotinică găsim simpla şi liniara derivare din Dumnezeu, pe când procesul autorevelaţiei este la Böhme un proces neîncetat de forţe interioare antagoniste; neoplatonismului armonios în viziunea procesului de desfăşurare a lumii, i se opune astfel această viziune nouă, dinamică, ce cuprinde în ea ceva din neîncetatul efort faustic al înfrângerii răului şi biruinţei ultime în lumea luminii. Dumnezeu nu mai este identic cu omul, dar este o realitate mult mai prezentă decât pura existenţă a lui Eckhart. Este astfel o viziune care atinge un profund dinamism modern prin înţelesul chinului neîncetat pe care îl înseamnă voinţa de mântuire a fiecăruia. La Eckhart apărea asceza ca fugă şi abdicare dela realitatea plină a lumii actuale, coborîrea în adâncul sufletului, în care se revela puritatea Dumnezeirii; la Böhme, mântuirea nu stă într'o întoarcere dela prezent sau într'o căutare a ceeace e dincolo de timp şi loc, ci într'o trăire intensă a acestui prezent pentrucă în el stă calea depăşirii.

Cu aceasta însă, esenţa primei gândiri a protestantismului apare într'adevăr luminată, atât în isvoarele ei mistice, cât şi în speculaţia filosofică pe care a determinat-o. Incercarea ei a însemnat voinţa de constituire a Bisericii dintr'o atitudine de gândire nouă; absorbind misticismul medieval, a voit să înalţe pe el o religie; dar, odată cu afirmarea acesteia ca fundament al unei Biserici, dogmatizarea a dus la reluarea unor poziţii iniţial combătute. In perspectiva misticismului ce se desvoltă adversar acestui protestantism dogmatic, esenţa reală a acestuia din urmă apare încă odată ca efortul nereuşit al întemeierii unei Biserici pe faptul singur al credinţei. Linia misticismului care duce dela Schwenckfeld la Böhme se schiţează astfel, ea singură, ca gândirea cea mai autentică a timpului, căci în ea numai ceeace era adevărată viziune nouă şi-a putut păstra toată esenţa de liberă gândire; aci numai, ceeace a fost îndrăzneaţă perspectivă eckhartiană şi interiorizare a credinţei în expresia *Teologiei germane*, îşi găseşte desfăşurarea deplină şi înseamnă, cu Böhme, nu numai putinţa mântuirii prin credinţă şi graţie, dar realitatea voinţei umane care poate cuceri drumul unei lumi a luminii. Este astfel, în această încheiere a liniei mistice, dincolo de încercarea palidă a lui Luther, semnul unei înfrângeri a întunericului nu prin ocolirea dar prin străbaterea lui în neîncetata tensiune a mântuirii voite; ceeace este spirit modern şi afirmare a valorii efortului omenesc se precizează astfel în această ultimă gândire a misticismului german.

FILOSOFIA MODERNĂ

Câteva caracterizări

In istoria filosofiei Bacon este considerat, alături de Descartes, unul din cei doi mari întemeetori ai filosofiei moderne, pentru motivul că, în acelaş timp cu filosoful francez, el ar fi încercat pentru prima oară, în pragul secolului XVII, să dea cugetării filosofice o nouă orientare faţă de aceea a Evului-mediu şi a Renaşterii. S'a spus că Renaşterea a fost educarea gândirii moderne prin gândirea antică. Această observaţie a lui Cousin este justă. Filosofii şi oamenii de ştiinţă ai Renaşterii reluaseră într'adevăr cu entuziasm preocupările lumii antice şi au lucrat sub autoritatea sau cel puţin sub inspiraţia operelor cari îi supravieţuiseră. Epoca modernă ar începe astfel în momentul când gândirea filosofică, dupăce mai întâi în timpul Renaşterii se depărtase de Scolastică, — filosofia religioasă a Evului-mediu, — renunţă şi la inspiraţia din cei vechi, aruncând ca falş sau punând la îndoială tot ce a transmis trecutul, pentru a construi după o metodă nouă concepţia ei despre lume. Două direcţii divergente apar de la început în filosofia modernă. In Anglia, gânditorii vor căuta să demonstreze că toate cunoştinţele noastre derivă din simţuri, că experienţa este isvorul a tot ceeace ştim, manifestând un viu interes pentru lumea empirică şi respingând orice tentative de a transcende datele sensoriale, pentru a construi raţional sisteme metafizice, rotunde şi închise. Procedeul de investigare, socotit capabil să ducă la scopurile propuse, va fi metoda inductivă. Iar gânditorii de frunte ce vor reprezenta cu vigoare această direcţie vor fi Bacon, Locke şi Hume. Pe continent, dimpotrivă, gânditorii vor căuta să demonstreze că toate cunoştinţele certe şi valabile derivă din raţiune şi că se poate ajunge cu ajutorul acestui mijloc de cunoaştere la con-

cepţii unitare, la sisteme care să exprime ceeace lumea are permanent, esenţial, imuabil şi etern. Iar metoda adoptată va fi cea deductivă. Descartes, Spinoza, Leibniz, vor fi reprezentanţii de seamă ai acestei direcţii. Deşi opuse, cele două tendinţi au totuş ceva comun, ce le caracterizează ca moderne: refuzul de a recurge la supranatural şi la revelaţie ca mijloc de a explica şi înţelege existenţa. In a doua jumătate a sec. XVIII-lea, un gânditor de geniu va încerca să aducă la convergenţă cele două direcţii opuse, căutând să demonstreze că orice cunoştinţă universală şi necesară e constituită din materie şi formă, din date sensoriale şi din elemente apriorice. Acest gânditor va fi Im. Kant, iar procedeul întrebuinţăt de el va fi metoda transcendentală. Opera filosofică a lui Bacon trebue privită ca fiind punctul de plecare al uneia din cele două mari orientări ale filosofiei moderne.

Totuşi Bacon nu a fost nici primul nici singurul reprezentant al ideii unei noui metode la începuturile filosofiei moderne. Drept vorbind, el nu a făcut decât să reproducă şi să acomodeze spiritului său, dându-le o amploare mai mare, idei cari fuseseră exprimate de alţii mai demult.

In timpul când Bacon publica operele sale, adică în primele decenii ale secolului XVII, un protest împotriva metodelor scolastice şi un apel la cercetarea directă a naturii nu mai erau o noutate. Nemulţumiţi cu ştiinţa plină de erori a cărţilor oficiale şi neîncrezători în dogmele catolice, gânditorii Renaşterii au arătat înainte de Bacon nevoia unei noui concepţii despre lume şi cu ea nevoia unei reforme radicale în normele de descoperire a adevărului. Este adevărat că Scolastica nu utilizase alt mijloc de demonstraţie decât dialectica şi nu avusese alt isvor de cunoaştere decât autoritatea, gândirea rămânând încarcerată între ziduri de mânăstire şi cărţi oficiale, departe de realitate. Impotriva unei asemenea cugetări somnolente, Renaşterea, înainte de Bacon, a predicat reîntoarcerea la studiul direct şi metodic al naturii. Metoda inductivă deveni astfel, în principiu cel puţin, punctul comun de plecare al multor cercetări ştiinţifice din acea vreme şi baza unora din încercările de construcţie filosofică.

Nici secolele cari au precedat Renaşterea însă nu s'au pierdut cu totul în speculaţii teologice. Scolastica a avut meritele ei adesea scăpate din vedere. Iar aceste merite nu se reduc numai la acela de a fi exercitat gândirea prin raţionamente subtile în aprofundarea dogmelor creştine. Din chiar sânul ei

şi din chiar preocupările în cari se concentrase şi se epuiza, au născut de timpuriu tendinţele empiriste dominante în timpul Renaşterii.

In această epocă în deosebi orientarea empiristă a cugetării filosofice luase un mare avânt. Pretutindeni domina convingerea că experienţa este singura cale în cunoaşterea naturii. Atât însă nu era deajuns. Metoda inductivă nu fusese încă expusă. Mulţimea acelora cari o predicau în principiu dovedea că o asemenea întreprindere era necesară. Grija de a reuni, de a sistematiza şi de a pune în valoare aceste tendinţe ale Renaşterii trebuia să revină unui spirit de ambiţiuni mari şi de planuri gigantice. Acesta a fost cancelarul englez Francis Bacon de Verulam.

Este caracteristic faptul că marii novatori ai filosofiei, din Evul-mediu până la începutul timpurilor moderne, au fost toţi de origină englezi. Reamintim dintre aceştia numele mai cunoscute ale lui John Scotus Eriugena, John Duns Scot, Roger Bacon şi William d'Occam. Aceasta nu se datoreşte unei simple coincidenţe. Scolastica patrona o cultură pur formală şi se complăcea în speculaţii exclusiv dialectice. O asemenea stare de lucruri însă nu putea să convină unor spirite ce se caracterizează printr'o pronunţată înclinare practică. Prima reacţiune în contra ei era firesc să vină din partea acestora. Aşa se explică dece Englezii cei dintâi au provocat ruina Scolasticei şi au pregătit apariţia filosofiei moderne. Sistematizarea metodei experimentale tot un englez trebuia să aibă răbdarea să o facă. Reforme în logica aristotelică fuseseră de mult încercate pe continent. Ele nu se îndreptau însă în direcţiunea metodei inductive, ci, întemeiate pe identificarea logicei cu silogistica, ele tindeau să extragă legile gândirii din cărţile de retorică. Aşa a procedat în secolul XV primul reformator al logicei aristotelice, Laurentius Valla, şi după el în secolul XVI Petrus Ramus cu discipolii săi. De o metodă experimentală se vorbise pe continent fără intenţiunea de a-i determina regulele.

O altă condiţiune făcea deasemenea numai în Anglia posibilă executarea unei reforme radicale în metoda de descoperire a adevărului, şi cu ea o reformă a filosofiei. Continentul era în acest timp sub supravegherea severă a reprezentanţilor oficiali ai Bisericii catolice. Prin Henric VIII însă, Anglia rupsese cu Roma şi devenise independentă din punct de vedere religios. Iată dece gânditorii şi oamenii ei de ştiinţă

se bucurau în acest timp de o mult mai mare independenţă decât cei de pe continent. Aceştia din urmă aveau adesea de suferit din partea inchizitorilor atotputernici pedepse capitale, pe cari, spre a le evita, erau constrânşi să-şi retracteze părerile. Ca să dăm o imagine a acestei stări de lucruri, este deajuns să reamintim aici trei date mai importante: în 1600, Giordano Bruno fu ars pe rug; în 1619, aceeaş soartă o avu nefericitul Vanini; în 1633, după chinuri grele şi pentru a evita rugul, Galilei renegă în faţa Sfântului Oficiu concluziile certe ale ştiinţei sale. Deşi trăia în acelaş timp şi predica reforme asemănătoare, în termeni încă mai provocători, Bacon nu a cunoscut asemenea persecuţii. Explicaţia este în faptul că în acest timp Anglia nu numai că era independentă de catolicism, dar prin regina Elisabeta avea un oarecare interes de a-l pune pe un plan de inferioritate, întrucât naşterea ei neregulată şi deci şi urcarea ei pe tron nu căpătaseră o recunoaştere oficială din partea Sfântului Scaun. E drept că, în viaţa sa sbuciumată, Bacon a fost de mai multe ori închis, dar pentru încurcături băneşti, nu pentru ideile sale. Sub regina Elisabeta şi Iacob I şi în epoca lui Shakespeare, Anglia era departe de a fi o ţară în care cetăţenii să se bucure de depline libertăţi. Dimpotrivă un absolutism neînduplecat domnea suveran. Nu însă libertatea de gândire în ştiinţă şi în filosofie era suprimată, ci libertatea politică şi religioasă. Un reformator al gândirii putea astfel să-şi realizeze în voe planurile.

Dacă însă atâtea împrejurări favorabile pregăteau în Bacon pe un reformator al filosofiei, condiţiunile în cari a trăit el şi structura sa sufletească au împiedecat mai mult aceasta. Bacon a fost mai mult jurist şi om politic decât filosof. Stăpânit de o puternică ambiţiune de a parveni politiceşte, el s'a epuizat aproape toată viaţa în preocupări streine de cultură. Iar în stăruinţa sa de a satisface cât mai curând şi mai integral ambiţiunile sale de ascensiune socială, el a trecut uneori dincolo de ceeace este permis. Cu toate defectele caracterului său însă, prea adesea remarcate, şi cu toate preocupările sale politice, Bacon nu a uitat studiile filosofice. Operele sale principale, rezultat al unei munci îndelungate, au fost de timpuriu concepute şi redate în schiţe. In acelaş timp când se silea să parvină politiceşte, el lucra pentru progresul filosofiei, în care avea mari speranţe. Faptul acesta constitue desigur pentru el un mare merit. Cât despre imperfecţiunile sale morale este drept

să repetăm cu privire la ele ceeace Alexis Pierron a exclamat dupăce arătase defectele bătrânului Cato: „Sunt pete până şi în soare, iar perfecţiunea nu este din lumea aceasta".

Fr. Bacon

1. — Viaţa şi opera.

Francis Bacon s'a născut la Londra, la 22 Ian. 1561. El era fiul lui Nicholas Bacon, pe atunci ministrul de justiţie al reginei Elisabeta. Această înaltă situaţie socială îngădui tatălui său, care intenţiona să-l pregătească pentru cariera politică, să-i dea o temeinică pregătire intelectuală. Imprejurările au făcut însă, ca instrucţia lui să înceapă şi să se termine prea timpuriu. La vârsta de 12 ani, micul „ministru de justiţie", cum îl numea regina Elisabeta subliniind remarcabilele sale calităţi intelectuale de cari dase dovadă de timpuriu, fu trimis la Colegiul Trinităţii, care ţinea de universitatea din Cambridge. După patru ani, terminând studiile clasice ale colegiului, fu trimis de tatăl său la Paris împreună cu ambasadorul de pe atunci al Angliei de pe lângă curtea Franţei. La Paris, Bacon fu mai întâi atras de preocupări de ordin politic, — altfel fireşti în mediul diplomatic în care trăia. Rezultatul studiilor pe cari le-a întreprins în această privinţă atunci a fost o mică scriere rămasă mai multă vreme neterminată şi nepublicată în timpul vieţii sale: *Despre situaţia Europei.*

Moartea neaşteptată a tatălui său, în 1578, a însemnat în viaţa lui începutul unei noui orientări. Deocamdată, în 1580, el trebui să se reîntoarcă definitiv în Anglia. Şi fiindcă, în calitate de fiu mai mic, moştenirea ce-i revenea dela tatăl său era cu totul neîndestulătoare, el trebui să se gândească la o profesiune, care să-i asigure existenţa. In acest scop, el urmă şi absolvi studiile juridice dela Gray's Inn. Renumele excepţional pe care-l câştigă curând în calitate de avocat şi de jurisconsult îl făcu să fie primit fără dificultăţi în societatea de jurişti dela Gray's Inn şi să fie însărcinat cu ţinerea unuia din cursurile şcoalei. Regina Elisabeta avusese, cum am văzut, mai demult prilejul să-i aprecieze calităţile intelectuale. Informată asupra strălucitei sale cariere de avocat şi de jurist, ea îl numi avocatul ei şi consilier extraordinar. Din nefericire, atât era prea puţin pentru a satisface ambiţiunile neobişnuit de

mari ale tânărului jurist. Totuşi sub ea Bacon nu a izbutit să obţină aproape nimic mai mult.

In acelaş timp în care punea multă stăruinţă să parvină politiceşte, când nu avea decât două zeci şi cinci de ani, Bacon concepu ideea reformei sale filosofice. Incă de pe vremea când era la universitatea din Cambridge, filosofia tradiţională îl nemulţumise. şi neajunsurile ei îi sugeraseră ideea nevoei unei schimbări radicale. Filosofia lui Aristotel, pe care o studiase cu mai mult interes, îi părea lipsită de fundament şi fără nicio utilitate. Convingerea aceasta el a extins-o mai târziu asupra întregei filosofii din timpul său. Convingerea sa era că reforma trebue să înceapă dela temelie, adică dela metoda de cercetare. Pe baza acestei idei el a conceput planul măreţ al unei vaste opere de reformă. Prin 1585, Bacon a redactat primele schiţe ale acestei opere, cărora le-a dat titlul semnificativ de *Temporis partus maximus* (cea mai mare producţiune a timpului). Dintre acestea fac parte fragmentele scrise în limba engleză, întitulate *Praese of Knowledge* şi *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature* ca şi opusculul latinesc întitulat *Temporis partus masculus.*

Bacon se ocupa în ele de obstacolele cari se opun progreselor spiritului omenesc şi de mijloacele de a le înlătura, dintre cari principalul era o nouă metodă de descoperire a adevărului. Ceeace surprinde din primul moment în aceste compoziţii de tinereţe, este o neobicinuită violenţă împotriva reprezentanţilor filosofiei [1]). Ceeace trebue să ne intereseze însă în

1) Iată termenii în cari îşi exprima Bacon părerile despre filosofii ce-l precedaseră: *Platon* era un cârcotaş, poet îngâmfat, teosof în delir. *Aristotel* era un sofist desgustător, orbit de o deşartă subtilitate, netrebnică jucărie a cuvintelor. *Thomas din Aquino*, un neruşinat, care pare a se fi coborât chiar sub nivelul sofiştilor. *Petrus Ramus*, cuib de ignoranţă, lepră vătămătoare a literaturii.

Dar nici oamenii de ştiinţă cari l-au precedat nu se bucurau din partea lui Bacon de o consideraţie mai mare. *Hipocrat* a fost şi el un sofist. *Paracelsus* a rămas un tip monstruos,—în deosebire de toţi ceilalţi cari nu au fost decât apostoli ai minciunii,—dezertor dela experienţă şi trădător al ei. Lui *Galien*, om cu spiritul foarte strâmt, dezertor frivol, i se adresează în termenii următori: *„O, canalie! o, ciumă! întovărăşeşte-te cu turma netrebnică a sectarilor moderni".*

Şi Bacon încheia toate aceste invective — cari pe noi ne lasă înmărmuriţi — spunând: „Acuzaţia pe care am îndreptat-o împotriva tuturor acestor oameni nu este încă la înălţimea adevăratei lor vinovăţii". O asemenea afirmare ar putea să ne facă să zâmbim. Totuşi, după violenţa neobişnuită de limbaj pe care nu face totuşi decât să o întărească, ea dovedeşte că Bacon ajunsese din tinereţe la convingerea nestrămutată că progresul omenirii nu este posibil decât pe calea cunoaşterii directe şi metodice a naturii, şi că toate celelalte încercări ce nesocotesc experienţa nu sunt numai osteneli netrebnice, ci deadreptul rătăciri primejdioase. Astfel se formase în mintea tânărului filosof ideea clară şi precisă a metodei inductive ca mijloc de cunoaştere a lucrurilor.

deosebi, pentru a cunoaşte evoluţia intelectuală a filosofului englez şi cu ea sursele filosofiei moderne, este faptul că Bacon pleca în aceste prime fragmente dela convingerea că concepţiile filosofice ale trecutului trebuesc părăsite şi înlocuite prin altele, al căror fundament să fie o nouă metodă de interpretare a naturii. Această idee constituia însuşi punctul de plecare al filosofiei moderne[1]).

Deocamdată însă, spiritul său agitat de mari ambiţiuni politice nu s'a oprit prea multă vreme la ideea unei asemenea reforme. Tânărul avocat viza să obţină un post înalt în magistratură[2]). Şi fiindcă regina întârzia să i-l ofere, după stăruinţe zadarnice, continuând a se ocupa cu studiile sale juridice, dădu la lumină o serie de lucrări asupra dreptului, cari însă nu ne pot interesa aici. Problema actuală pe atunci a neînţelegerilor religioase din Anglia îl preocupă deasemenea, şi scrise asupră-i câteva lucrări. In afara lor, el a publicat, în 1597, o colecţie de reflexiuni cu caracter etic şi politic, întitulate *Incercări*. Răsunetul pe care l-au produs dela început atrase pentru prima oară asupra sa atenţiunea lumii culte.

Tocmai însă când numele său începuse a se impune, el avu de îndeplinit în calitate de avocat al coroanei o misiune ce avea să atragă asupră-i aspre învinuiri. Incă din 1592, Bacon se ataşase printr'o strânsă prietenie de contele de Essex, — pe atunci favoritul reginei, — sperând a obţine prin sprijinul său demnitatea mult dorită de sollicitor-general, — o înaltă funcţiune din magistratură. Essex însă nu mai avea atunci nicio putere, şi singurul lucru pe care-l făcu pentru protejatul său, — când acesta ajunse într'o rea situaţie materială, — fu să-i

1) „Omul, — scria Bacon încă de pe atunci în aceste schiţe de tinereţe ale ideilor sale filosofice, — servitor şi interpret al naturii, nu poate să lucreze şi să se instruiască decât în raport cu ceeace el va fi descoperit din ordinea naturii prin observarea faptelor sau prin reflexiuni ale spiritului său; el nu ştie şi nu poate mai mult". In *Aforisme şi sfaturi asupra ajutoarelor spiritului şi asupra producerii luminii naturale*. Cum se va vedea mai departe, în acest scurt fragment din tinereţe se cuprindea — clar exprimată — ideea ce stă la baza reformei sale filosofice.

2) Bacon şi-a dat seama el însuşi de modul în care această preocupare a sa şi cu manifestările cărora le-a dat naştere ar fi putut să fie interpretată, şi a căutat deaceea să se justifice. In introducerea fragmentului *Despre interpretarea naturii* el spunea: „Am recunoscut în mine o înclinare hotărâtă spre studiul adevărului mai mult decât spre orice alt ceva. Totuşi prin naşterea şi prin educaţia mea, am fost iniţiat în afacerile publice. Eu eram convins că patria mea cerea dela mine acţiuni deosebite. M'am dedat deci studiului afacerilor publice, şi mă prezentam cu o modestie convenabilă şi cu o sinceritate cinstită acelora dintre prietenii mei cari puteau face ceva pentru mine. *Scopul meu era învinuit de ambiţiune*".

dăruiască una din proprietățile sale, care avea să-i asigure un venit însemnat. In 1600, din cauza atitudinii sale independente față de regină, Essex căzu în disgrație. Un plan de răzbunare fu repede pus la cale. Dar Essex fu prins înainte de a-l fi realizat. Bacon trebui să facă cercetările și să susțină acuzarea împotriva protectorului său de altădată, — al cărui cap căzu pe eșafod. Mai târziu, el a căutat să se desculpe de învinuirea de a fi contribuit la moartea protectorului său și să justifice actul reginei. El nu a reușit însă să facă nici una nici alta. Invinuirea aceasta a continuat a-i fi adusă totdeauna, iar tardiva sa justificare a actului reginei n'a putut să schimbe amărăciunea acesteia, amărăciune care în cele din urmă i-a pus capăt vieții.

In 1603, după moartea reginei Elisabeta, veni la tronul Angliei regele Iacob I. Dornic a-și face partizani și a câștiga simpatii, noul rege împărți la toți cei din jurul său titluri și demnități. Din această largă pomană regală s'a împărtășit și Bacon. Pentru moment, el fusese păstrat în funcțiunea de consilier extraordinar cu titlul nou ce i se acordase de cavaler. Locul pe care-l ocupa însă încă din timpul reginei defuncte în Camera Comunelor dându-i ocazia să sprijine proectele și cererile de subsidii ale coroanei îi îngădui să fie *apreciat* de rege, care-l făcu rând pe rând consilier ordinar, attorney-general, membru al consiliului privat, lord ministru de justiție, lord cancelar, baron de Verulam și, în cele din urmă, viconte de Saint-Alban.

In tot timpul acestor strălucite succese politice, Bacon nu a încetat niciodată să se ocupe de planurile sale de reformă a filosofiei. Ca rezultat al acestor preocupări el a publicat, în 1605, o mică lucrare întitulată *Of the Proficience and Advancement of Learning divine and human.* In ea Bacon și-a propus să treacă în revistă progresele pe cari le-a realizat cunoștința omenească sau trebue să le realizeze în viitor în diferitele ei domenii. Față de desconsiderarea însă în care era părăsită știința, el simți nevoia să înceapă în prima parte a lucrării prin a arăta foloasele instrucției pentru spirit și ale științei pentru viața practică.

Redactată în limba engleză, această lucrare nu putea să aibă un număr prea mare de cetitori, într'un timp când engleza era puțin cunoscută pe continent. Iată dece, autorul ei avu curând ideea de a-și traduce opera în limba latină, — pe atunci limba lumii savante. Și fiindcă el personal n'ar fi

avut timpul necesar să se ocupe de această întreprindere, a căutat un traducător, pe care l-a şi găsit în persoana unui profesor dela universitatea din Cambridge. Curând însă el a trebuit să renunţe la acest colaborator, de ale cărui servicii nu era mulţumit. Opera sa se răspândi între timp pe continent în forma ei originală, şi Bacon, deja cunoscut, deveni în scurtă vreme celebru.

Tot atunci când arătase în lucrarea aceasta starea în care se aflau în timpul său ştiinţele şi filosofia, el şi-a propus să arate şi mijlocul de a le asigura progresele viitoare şi care› consta dintr'o nouă metodă de interpretare a naturii. Ideile sale în legătură cu această preocupare, Bacon le-a expus în studiul întitulat *Cogitata et visa de Interpretatione Naturae sive de Inventione Rerum et Operum*. Ideea dela, care a plecat el în această lucrare era aceea a stării rele în care se găsea în timpul său filosofia naturii. Pecând ştiinţele făcuseră unele progrese, filosofia naturii continua să rămână într'o stare deplorabilă. Cauzele erau nenumărate. Singurul mijloc de scăpare nu putea fi decât noua metodă inductivă. Trebue să renunţăm la silogism ca mijloc de cunoaştere şi la obişnuinţa de a construi cu ajutorul lui sisteme definitive. In locul lui, trebue să recurgem la experienţă, să facem observări, să dresăm tabele metodice ale acestor observări şi să ne ridicăm prin comparaţia lor dela un număr cât mai mare de fapte particulare la legi din ce în ce mai generale.

Rămasă nepublicată în timpul vieţii sale, lucrarea aceasta, care la începutul anului 1607 fusese comunicată în manuscris unui cerc restrâns de prieteni, a fost înglobată mai târziu în *Novum Organum*, opera sa capitală, a cărei primă parte o formează aproape în întregime. Până atunci, în 1609, el a publicat un mic studiu în limba latină întitulat *De Sapientia veterum*, în care arăta prin interpretări ingenioase că legendele antice nu sunt simple povestiri, ci ascund idei pe cari cei vechi căutau să le redea într'o formă simbolică, pentru a preîntâmpina greutăţile de înţelegere ale oamenilor din timpul lor. S'a susţinut că Bacon ar fi căutat să redea în această lucrare într'o formă alegorică unele din ideile sale filosofice, cărora pentru moment evita a le da o expresiune directă [1]. Este exact că aici se găseau unele din ideile fundamentale ale

1) *Bouillet*, Oeuvres philosophiques de Bacon. Paris 1834. Tome I. pag. XXI.

filosofiei sale, cum sunt nevoia de a recurge la experienţă şi aceea de a uni experienţa cu raţiunea. Dar Bacon îşi exprimase aceste convingeri în lucrări anterioare, şi nu mai avea niciun motiv de a le ascunde.

Dela data apariţiei acestei scrieri, anul 1609, până în anul 1620, data apariţiei operei sale fundamentale, *Novum Organum*, Bacon nu a mai publicat nimic în filosofie, în afara unei noui ediţii a *Incercărilor*, apărută în 1612. Este probabil că această îndelungată tăcere se datoreşte nu atât muncii încordate pe care i-ar fi impus-o noua sa lucrare, cât lipsei de continuitate în studiile sale, — al căror obiect îl schimba înainte de a le termina, — ca şi preocupărilor sale politice şi profesionale. Cu o prodigioasă putere de muncă, el isbutise totuşi încă din 1610 să întocmească un plan general al lucrărilor destinate să expună ideile sale de reformă a filosofiei. Ele aveau să poarte titlul comun de *Instauratio magna*. Opera aceasta avea să se compună din şase părţi. Prima trebuia să fie o clasificare şi o trecere în revistă a ştiinţelor. Cea de a doua trebuia să expună noua metodă de a studia şi interpreta natura. Ultimele patru părţi erau destinate aplicării acestei metode la studiul naturii.

Firesc ar fi fost, ca, odată acest plan întocmit, Bacon să se consacre desăvârşirii primei părţi. Dornic însă a-şi expune noua metodă, care constituia partea cea mai originală a operei sale, el a trecut direct la redactarea ei. Multă vreme însă nu s'a oprit nici aici, ci a trecut la redactarea celorlalte părţi ale *Marei Restaurări*, aşa încât timp de zece ani a lucrat când la una când la alta, până când, în 1620, a publicat *Novum Organum*, deşi nu-l terminase încă. Din acelaş interval de timp datează studiile sale de istorie naturală şi de filosofie a naturii întitulate: *Cogitationes de Natura Rerum*, *De fluxu et refluxu maris* şi *Thema coeli*, cari aparţin diferitelor părţi ale *Marei Restaurări*.

Titlul operei apărută în 1620 era *Novum Organum sive Indicia vera de Interpretatione Naturae*, la care titlul reprodus în fruntea aforismelor adăuga *et regno hominis*. Bacon însuşi privea *Novum Organum* ca fiind opera sa cea mai importantă şi partea esenţială a *Marei Restaurări*. Titlul volumului care o cuprindea era *Instauratio Magna* şi avea la începutul lui toate preliminariile acestei opere. Pe copertă se vedea un vas, care străbătea marea, şi două coloane, cari reprezentau coloanele lui Hercules. Dedesupt erau scrise cuvintele profetice ale lui Da-

niel: „Multi pertransibunt et augebitur scientia" (mulţi le vor trece, şi ştiinţa va progresa). Opera se compunea din două părţi. Prima, servind drept introducere, era destinată să pregătească înţelegerea nouei metode şi să înlăture eventualele obiecţii ce i s'ar putea aduce. Cea de a doua era destinată să expună această metodă. Lucrarea era scrisă în latineşte sub forma de aforisme şi avu un mare succes.

Nimic nu părea a turbura deplina satisfacţie a filosofului celebru devenit lord cancelar, până în momentul când a intervenit brusc căderea sa. In înalta sa situaţiune de prim magistrat al ţării, Bacon servise cu prea multă uşurinţă pe favoriţii regelui şi pe rudele lor. Parlamentul convocat la începutul anului 1621, îl trimise în judecata Camerei Lorzilor pentru venalitate şi corupţie. Bacon fu condamnat la pierderea funcţiunilor sale, la o amendă de 40.000 lire sterline şi la închisoare, cât va voi regele. Amenda n'a plătit-o niciodată, iar după câteva zile fu liberat şi din închisoare. Nemulţumit totuşi cu situaţiunea de a nu mai putea ocupa nicio funcţiune în stat, în care rămăsese, Bacon depuse repetate stăruinţe pe lângă rege de a fi absolvit şi de ultima parte a sentinţei, dar nu a izbutit decât prea târziu.

Iată dece, dela data condamnării sale înainte, el se consacră cu totul operei sale ştiinţifice şi filosofice. In afara lucrărilor cu caracter istoric, juridic şi religios, el a scris, prin 1621, în limba engleză, *Noua Atlantida*, un fel de roman filosofic, în care imagina puse în aplicare ideile sale reformatoare. Opera însă a rămas incomplectă. Bacon voia să prezinte aici modelul unei asociaţii formată în scopul de a studia natura şi al unui stat guvernat de legile cele mai bune. El nu a tratat însă decât prima parte. Grăbit să execute *Marea Restaurare*, din care nu apăruse decât partea a doua, el părăsi restul pentru a aduna materialul necesar istoriei naturale, care trebuia să alcătuiască partea a treia a aceleiaşi opere. In acest scop a fost întocmit *Abecedarul Naturii*, un catalog al tuturor problemelor pe cari le ridică ştiinţa şi filosofia naturii. Această lucrare s'a pierdut însă, nerămânând din ea decât un mic fragment. In 1622, apăru totuşi partea a treia a *Marei Restaurări*, deşi cu totul incomplectă. Ea cuprindea o dedicaţie, preliminariile şi *Historia ventorum*, cu titlul general *Historia naturalis ad condendam Philosophiam. Historia vitae et mortis*, care aparţinea aceleiaşi părţi, apăru în anul următor, 1623. In acelaş an apăru şi prima parte a *Marei Restaurări*, întitulată

De Dignitate et Augmentis Scientiarum. Aceasta era traducerea mult amplificată a scrierii apărută încă din 1605 sub titlul *Despre folosul şi progresul ştiinţei.*

Cum am arătat mai sus, încrezător în valoarea acestei opere, Bacon încercase să o traducă în limba latină curând după apariţia ei în limba engleză, dar a trebuit nu după mult timp să renunţe la această idee. O nouă ocazie de a o traduce i-a venit mult mai târziu. In planul operei *Instauratio magna*, pe care-l publicase odată cu *Novum Organum*, în 1620, era anunţată ca prima ei parte o clasificare a ştiinţelor sub titlul *Partitiones Scientiarum*. Când căderea survenită în 1621 îl redădu cu totul operei sale, el se gândi şi la această parte a *Marei Restaurări*, care trebuia executată. Astfel, între anii 1621—1622, el se ocupă de această parte a operei sale, căreia îi dădu titlul *Descriptio Globi intellectualis*. Lucrarea aceasta, care trebuia să fie scrisă, ca şi partea a doua deja apărută, în limba latină, a fost concepută pe o scară prea întinsă, sub forma unei enciclopedii a ştiinţelor. Din ea Bacon nu a scris decât câteva capitole din partea privitoare la astronomie. Renunţând la rest, el şi-a îndreptat privirea spre opera sa apărută în 1605 în limba engleză, care tocmai trata această chestiune. El o amplifică în nouă cărţi şi o publică în 1623.

Sub această nouă formă, opera lui Bacon avu un succes încă mai mare decât îl avusese când apăruse, în 1605, în ediţia engleză. Conştient de valoarea operei sale, resemnatul filosof îi prevăzuse succesul. Dealtfel încrederea aceasta el o întindea asupra întregei sale opere filosofice. Astfel nemulţumirile din viaţa politică îi erau compensate cu vii satisfacţii aduse de succesul activităţii sale filosofice.

In 1625, apăru o nouă ediţie amplificată a *Incercărilor* din 1897. In acelaş timp, el se ocupa de traducerea lor în limba latină sub titlul *Sermones fideles sive interiora rerum.* Apărute în limba engleză în mai multe ediţii, *Incercările* cuprindeau un tablou fidel al societăţii timpului precum şi sfaturi practice în conducerea afacerilor particulare şi publice. Prin calităţile lor remarcabile, ele au avut un mare succes. Traducerea lor latină, ca şi a aproape tuturor lucrărilor sale, nu era opera lui Bacon. El a revăzut-o însă şi i-a adus schimbări importante. Astfel modificată şi tradusă, lucrarea nu a putut să apară în timpul vieţii filosofului. Aceiaş soartă a avut traducerea romanului *Noua Atlantida*, întreprinsă cam în acelaş timp.

La 30 Iulie 1624, regele îl absolvi pe Bacon în întregime de pedeapsa sa. Tumultul vieţii politice părea însă a nu-l mai interesa. El lucra în timpul din urmă la complectarea uneia din lucrările sale de istorie naturală întitulată *Sylva-Sylvarum*, care era un repertoriu de observări şi experienţe asupra naturii. In timpul acestor studii, Bacon a contractat o răceală, din cauza căreia a murit după câteva zile, la 9 Aprilie 1626.

2.—Atitudinea negativă a lui Bacon faţă de trecut.

Intreaga sa operă de reformă a filosofiei, cu ambiţiuni mai mari decât puteri, Bacon proectase să o înglobeze în gigantica *Instauratio Magna*. Din cele şase părţi cari trebuiau să o alcătuiască, el nu a executat decât prima în întregime, sub titlul *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. Partea a doua, care urma să expună noua sa metodă, întitulată *Novum Organum*, a rămas neterminată. Iar părţile ultime, cari trebuiau să cuprindă modelul şi rezultatele aplicării metodei sale, au rămas deasemenea neterminate.

Cu atât cât a făcut, Bacon şi-a asigurat totuşi un loc de frunte în istoria filosofiei moderne. Uneori, meritele sale au fost exagerate. S'a văzut în el marele reformator al gândirii. Alteori, dimpotrivă a fost criticat cu extremă asprime, contestându-se operei sale orice valoare. In prezent, aceste discuţiuni par a se fi încheiat. Bacon este recunoscut ca fiind unul din întemeetorii filosofiei moderne. Deşi opera sa nu cuprinde prea multe elemente noui, ea constitue totuşi un remarcabil câştig în istoria gândirii. Iar valoarea ei constă nu numai şi nu atât în aportul ei pozitiv, care este metoda inductivă, cât în atitudinea negativă pe care a luat-o faţă de sistemele filosofice din trecut. Aceasta mai mult decât metoda sa a constituit punctul de plecare al nouilor construcţii filosofice ale gândirii moderne.

Prima parte a *Marei Restaurări*, întitulată, cum am arătat, *Despre Demnitatea şi Progresele Ştiinţelor*, cuprinde sub forma unei clasificări a ştiinţelor expunerea rezultatelor obţinute în ştiinţe precum şi a progreselor pe cari ele trebue să le urmărească în viitor. După cele trei facultăţi ale spiritului omenesc, — memoria, imaginaţia şi raţiunea, — ştiinţele se împart în trei categorii, — istorie, poezie şi filosofie, — corespunzătoare câte uneia din aceste facultăţi ale spiritului. Istoria se împarte în naturală şi civilă. Poezia, în narativă, dramatică şi parabolică. Filosofia, în ştiinţa lui Dumnezeu, a naturii şi a

omului. Cea din urmă cuprinde ca ştiinţe mai însemnate logica şi morala.

Clasificarea aceasta s'a bucurat de un mare interes, în deosebi în rândurile enciclopediştilor secolului XVIII, cari au adoptat-o. Scopul autorului ei nu era totuşi să dea o clasificare a ştiinţelor, cât să urmărească în mod sistematic progresele realizate de ştiinţe, să arate lipsurile lor şi îmbunătăţirile pe cari trebue să le urmărească în viitor. In forma unei clasificări a ştiinţelor, Bacon îşi expunea aşadar punctul său de vedere în întregul domeniu al ştiinţei. Multe din ideile sale asupra ştiinţei au căzut desigur. Nu puţine însă din ele sunt adevărate intuiţii geniale şi constituesc pentru cel ce le-a conceput un merit netăgăduit.

Din punct de vedere filosofic, lucrarea aceasta a lui Bacon reprezintă prima etapă în desvoltarea ideii sale de reformă, şi ca atare valoarea ei nu este nicidecum neglijabilă. In desvoltările pe cari le cuprinde în partea întâia se poate vedea punctul de plecare al însăşi cugetării moderne. Ceeace l-a surprins pe Bacon în studiile sale a fost starea deplorabilă în care se găsea în timpul său filosofia naturii în comparaţie cu celelalte ştiinţe, cari făcuseră unele progrese apreciabile. Cauza acestei stări de lucruri nu putea fi decât în nepotrivirea dintre metodele lor de cercetare. Ştiinţele făcuseră unele progrese în măsura în care se adresaseră experienţei. Nesocotind experienţa, filosofia naturii n'a putut face niciun pas înainte. De aici, ideea sa că reforma care era de întreprins trebuia să fie făcută din temelie: *Instauratio facienda ab imis fundamentis*, spunea Bacon[1]). Iar această temelie nu era decât metoda. In locul metodei silogistice, care nu dăduse niciun rezultat, trebuia pusă noua metodă inductivă. Expunerea ei forma obiectul celei de a doua părţi a *Marei Restaurări*, întitulată *Noul Instrument* sau *Noua Logică*.

Novum Organum începe cu o parte introductivă, din care expunerea cauzelor de eroare ale minţii omeneşti este şi cea mai întinsă şi cea mai importantă[2]). Ea este precedată de o expunere a cauzelor cari au împiedecat progresele ştiinţelor şi ale filosofiei[3]). Asupra cuprinsului acestei părţi trebue să ne oprim mai întâi.

1) Nov. Org. I af. 31.
2) Nov. Org. I af. 38-115.
3) Nov. Org. I af. 78-92.

După Bacon, ştiinţele şi filosofia contimporanilor săi se bazau pe o metodă *oarbă şi stupidă* şi erau în bună parte, aşa cum le-au transmis cei vechi, *îngrămădiri de dispute nerodnice şi rezultate ale unei observări vulgare*. Cât despre ceeace s'a mai adăugat în urmă la ele, nu era de nicio valoare. Filosofia era mai mult falşificarea decât cunoaşterea naturii. Ea consta dintr'o îngrămădire haotică de vorbe lipsite de înţeles şi de prejudecăţi şi superstiţii.

Una din principalele cauze ale acestei stări de lucruri este valoarea excesivă atribuită spiritului omenesc. S'a crezut că este înjositor pentru spiritul omenesc a-l aduce în lumea lucrurilor materiale, şi inutil, fiindcă părea capabil să descopere adevărul prin propriile sale puteri. Renunţându-se astfel la experienţă, s'a încercat a se construi concepţiile despre lume pe calea aşa numitei dialectice, care nu este în realitate decât aceea a închipuirii. Procedeul a fost desigur comod, căci este mai uşor a imagina lucrurile decât a le cunoaşte printr'o îndelungă şi atentă observare, — dar n'a putut duce la niciun rezultat. Simplul raţionament mai degrabă îndepărtează spiritul dela adevărata cunoaştere a lucrurilor decât îl apropie. Silogismul de care se serveşte *raţiunea*, nu este un mijloc de descoperire a adevărului; cu el nu inventăm nimic. Valoarea lui nu este nulă, e drept. El poate fi utilizat cu succes în ştiinţele de pur raţionament, cum sunt matematicile. In ştiinţele naturii însă valoarea lui este cu totul redusă [1]). Instabilitatea naturii şi varietatea ei impun observarea şi experienţa ca mijloace de cunoaştere.

Interesul aproape exclusiv pentru morală şi politică, — obicei al celor vechi, — şi pentru teologie, — obicei al celor moderni, — a fost încă una din cauzele cari au împiedecat progresul filosofiei. Teologia în deosebi, cu adevărurile ei gata date şi cu dispreţul ei pentru lumea materială, a fost o piedică de neînvins în progresul cunoştinţelor omeneşti privitoare la natură. Zelul religios putea şi a izbutit să ajungă la plăsmuiri în domenii abstracte; natura însă i-a rămas necercetată şi necunoscută. Revelaţia nu ne poate da cunoştinţe despre lucrurile din natură. Obiectele revelaţiei se găsesc, după Bacon,

1) Nu este aşadar adevărat că Bacon ar fi negat total şi definitiv orice valoare deducţiei silogistice, cum i-a obiectat Gassendi. Ceeace a criticat el în această privinţă n'a fost decât valoarea prea mare ce se atribue deducţiei faţă de inducţie. Mai departe revenim asupra acestui punct, — important pentru precizarea înţelesului exact a atitudinii empiriste a filosofului englez.

în sfere mult mai nobile. Ideea aceasta a filosofului englez despre independenţa filosofiei de teologie, deşi nu era nouă, are totuşi o deosebită însemnătate, întrucât este caracteristică orientării filosofiei moderne.

O altă cauză care a ţinut în loc progresul cunoştinţelor omeneşti privitoare la natură este obiceiul de a recurge la opiniile altora. In stabilirea unei teorii se ia în mod obişnuit drept argument autoritatea unui autor oarecare, aşa ca şi când adevărul ar fi privilegiul său. Iar acest autor este ales aproape totdeauna dintre cei vechi. Aceştia au avut totuşi mai multe posibilităţi de eroare decât avem noi. Cei vechi sunt socotiţi pe nedrept şi cei bătrâni. Noi suntem mai bătrâni, căci în urma noastră este un trecut cu mult mai mare şi o experienţă cu mult mai întinsă. Iată dece, toată pretinsa înţelepciune a celor vechi nu este decât copilăria ştiinţei. Ea constă din dispute deşarte. Toţi filosofii din antichitate au falşificat natura în concepţiile lor împinşi de ambiţiunea lor vană de a înfiinţa secte sau de a primi aplauzele mulţimii. Dacă printre ei au fost şi cercetători de merit, cum era Democrit, dela aceştia nu ne-a rămas aproape nimic. Timpul, — comparaţie asupra căreia Bacon a revenit adesea în operele sale, — a transportat ca o apă dela Greci la noi ceeace era mai uşor, lăsând la fund ideile cari aveau mai multă greutate. Scrierile frivole şi la mintea oricui au ajuns până la noi. Aşa s'a întâmplat cu scrierile lui Aristotel. Mult preţ însă nu punea Bacon nici pe autorii socotiţi de el mai serioşi, iar teoriile lor, — cum vom vedea mai departe, — nu le admitea fără rezervă. Autoritatea, ori din partea cui ar veni, nu trebue pusă înaintea experienţei. Nesocotirea acestui principiu a menţinut cunoaşterea oamenilor despre natură la gradul de înapoere la care se găseşte.

Principalele cauze însă din cari provine eroarea şi cari împiedică deci progresul ştiinţei sunt în însuşi spiritul omenesc. Ele au fost numite de Bacon idoli sau fantome ale spiritului: *idola mentis*. S'a afirmat că această teorie a fantomelor sau a idolilor ar constitui în opera filosofului englez un început de teorie a cunoaşterii, — ceeace vom vedea că este just, întrucât prin consideraţiile pe cari le-a făcut asupra lor, Bacon s'a pronunţat atât asupra originei cunoaşterii, cât şi asupra limitelor şi a valorii ei de adevăr.

Fantomele rasei sau ale *speciei omeneşti*[1]), au sursa

1) Idola tribus. Nov. Org. I af. 45—52.

lor în însăşi natura omenească. S'a susţinut că omul ar fi măsura lucrurilor, înţelegându-se prin aceasta că simţurile dau o cunoaştere absolută a lucrurilor. Adevărul este departe de a corespunde cu această idee. Percepţiunile noastre reprezintă relaţiuni ale lucrurilor cu noi. Ele sunt realitatea adaptată la mijloacele noastre de cunoaştere, cari sunt simţurile. Spiritul omenesc, asemănător unei oglinzi rele, amestecă în razele reflectate propria sa natură. Cu alte cuvinte, simţurile nu ne dau o cunoaştere adevărată a lucrurilor. Cunoaşterea căpătată cu ajutorul lor este relativă.

Este atunci absolută cunoaşterea pe care o căpătăm pe calea raţiunii? Cu atât mai puţin. Neajunsurile simţurilor pot fi în bună parte înlăturate. Ele provin din starea în care ne găsim atunci când percepem lucrurile cu ajutorul lor, şi pot fi înlăturate printr'un control sever al percepţiilor noastre, din cari trebue să eliminăm tot ce este subiectiv. Cu raţiunea lucrurile se petrec altfel. Silogismul este forma pe care o iau totdeauna operaţiile ei şi el constă în a scoate concluzii din pretinse principii ale gândirii. In realitate aceste principii ale minţii omeneşti, cari stau la baza silogismului, nu sunt decât prejudecăţi învechite. Aşa este bunăoară ideea cauzelor finale, care provine din defectul oamenilor de a interpreta lucrurile după analogia lor. In teologie admiterea cauzelor finale îşi are justificarea ei. In ştiinţe însă şi în filosofie preocuparea de a găsi scopuri nu a dat niciun rezultat. Cercetarea cauzelor finale, spunea Bacon, este sterilă, şi ca şi călugăriţele ea nu naşte nimic. In aceeaşi situaţie este convingerea oamenilor că în natură ar exista cea mai mare ordine şi regularitate. E drept că această idee corespunde unei nevoi a minţii omeneşti. Dar ea nu corespunde alcătuirii reale a lucrurilor. In natură există o infinitate de lucruri, cari trebuesc cunoscute aşa cum sunt. In locul unei asemenea cunoaşteri raţiunea stabileşte între ele analogii fictive şi relaţiuni lipsite de fundament obiectiv.

Din aceiaş construcţie vicioasă a spiritului nostru provin şi erorile al căror mobil îl formează sentimentele şi pasiunile noastre. Acestea fiind stări subiective n'ar putea da naştere decât la ştiinţe fantastice, cari să corespundă nevoilor noastre sufleteşti, nu însă realităţii obiective a lucrurilor. Ştiinţa totuşi trebue să ne arate cum sunt lucrurile, nu cum dorim să fie.

In afara acestor aberaţiuni comune tuturor oamenilor, există altele cari provin din natura proprie a fiecărui individ aparte. Din cauza lor omul apare ca închis într'o cavernă.

din care nu poate vedea decât aparenţele lucrurilor, nu lucrurile ele însele. Educaţia primită, lecturile sau conversaţiile anterioare, autoritatea persoanelor iubite sau respectate, — iată atâtea cauze cari deformează spiritul unui om şi-l închid ca într'o peşteră, dinlăuntrul căreia nu poate să mai vadă lumea reală. Din acest motiv Bacon a numit cauzele acestea de eroare *fantome ale peşterei* [1]).

O nouă sursă de erori o constituesc *fantomele pieţei* [2]), prin cari se înţeleg obişnuinţele de limbaj ale oamenilor. Multe din noţiunile adoptate în ştiinţă nu au niciun înţeles, întrucât sunt simple ficţiuni cărora nu le corespunde nicio realitate, cum ar fi: norocul, primul mobil, orbitele planetare, şi aşa mai departe. Altele, deşi le corespunde o oarecare realitate, obiectul lor este confuz în mintea oamenilor. Toate aceste noţiuni, rezultate nu ale unei cercetări metodice, ci ale inteligenţei vulgare, au darul de a ne dă numai iluzia ştiinţei, nu o cunoaştere adevărată [3]).

In deosebire de toate cele de până acum, a căror origine este subiectivă, *fantomele teatrului* [4]), vin din afara noastră. In numărul lor intră concepţiile filosofice din trecut. Pe toate acestea Bacon le compara unor piese de teatru, pe cari cei vechi le-au jucat pe scena lumii pentru a atrage asupra lor admiraţia contimporanilor. Turma filosofilor raţionalişti, spunea el, se mulţumeşte să frunzărească experienţa scoţând de ici şi de colo oarecari observaţii triviale, fără a se osteni să studieze lucrurile metodic; apoi îşi imaginează că nu mai rămâne decât să întoarcă spiritul în toate direcţiunile şi să ochească la întâmplare. Printre aceştia Bacon număra în prima linie pe Aristotel, care a falşificat filosofia naturii prin dialectica sa. După el vin filosofii cari în opiniile lor au amestecat teologia şi superstiţiile consacrate: Pitagora şi Platon. Adoptarea servilă a acestor concepţii a constituit una din cauzele cele mai însemnate de eroare ale spiritului omenesc.

3. — Metoda inductivă.

Ca să putem scăpa de toate aceste cauze de eroare, trebue să dăm spiritului trei feluri de ajutoare: ale simţurilor, ale me-

1) Idola specus, Nov. Org. I af. 53—58.
2) Idola fori, Nov. Org. I af. 59—60.
3) Azi, când în filosofie se mai face încă adesea abuz de cuvinte lipsite de înţeles, Bacon a rămas actual, — şi lectura atentă a observărilor lui în această privinţă cred că ar fi utilă multora dintre făuritorii de teorii filosofice din zilele noastre, deşi au trecut atâtea veacuri de când au fost scrise şi deşi cunoştinţa omenească a făcut în acest interval de timp aşa de mari progrese!
4) Idola theatri, Nov. Org. I af. 61—71.

moriei și ale inteligenței. Iată dece partea a doua *informativă* a *Noului Instrument* trebuia să se compună din trei părți destinate a trata fiecare despre câte una din categoriile de ajutoare ce urmau a fi date spiritului. Bacon însă a trecut direct la ajutoarele de dat inteligenței, ca fiind cele mai urgente, fără să se mai oprească sau să revină asupra celorlalte. Ele se grupează în jurul metodei inductive. Nici partea aceasta însă nu a terminat-o. Ea trebuia să trateze despre speculație și despre practică, adică despre regulele descoperirii adevărului și despre regulele aplicării lui practice; dar nu s'a ocupat decât de cele dintâi. Iar partea despre speculație a rămas ea însăși neterminată. Ea tratează despre arta de a descoperi *formele* precum și despre una din metodele de a prescurta cercetările, — din nouă câte erau anunțate, — dar nu spune nimic nici despre modul cum trebue să ne ridicăm progresiv la adevărurile cele mai generale, nici despre modul cum trebue să adaptăm metoda inductivă la natura diferitelor obiecte de cercetare, — părți anunțate în planul general al lucrării.

Regulele metodei inductive, așa cum le-a conceput Bacon, sunt în strânsă legătură cu modul în care concepea el obiectul științei. Iată dece, pentru a le înțelege, trebue să ne oprim un moment asupra teoriei sale despre știință. Dealtfel Bacon el însuși a simțit această nevoe expunând la începutul părții a doua a operei sale de logică teoria sa asupra obiectului științei [1]).

După el, în natură există un număr determinat de calități sau de *naturi* simple. Lucrurile și fenomenele din natură nu sunt decât combinațiuni de asemenea calități simple. Plecând dela această idee Bacon a reluat termenul aristotelic de *formă*, pentru a denumi prin el asemenea complexuri de calități din cari sunt alcătuite lucrurile sau fenomenele. Forma ar fi dar esența unei proprietăți sau condițiunea ei esențială sau lucrul în ceeace are el absolut real. *Forma est ipsissima res*, spunea Bacon. A cunoaște forma unui lucru este a cunoaște ființa lui proprie așa cum este în sine. Modul de alcătuire al formelor, cari, cum am spus, erau compuse din calități sau naturi simple, era conceput ca o structură ascunsă, numită din această cauză *latens schematismus*, iar procesul de trecere dela o formă la alta prin modificarea acestei structuri ascunse era el însuși un proces ascuns, numit din această cauză *latens processus*. Nisipul bunăoară în ansamblul calităților lui de substanță mate-

1) Nov. Org. II af. 1—9.

rială este o formă. Modul de alcătuire al acestor calităţi cari îi constituesc forma este schematismul lui latent, iar procesul de trecere dela calitatea lui de a fi opac la aceea de a fi transparentă a sticlei este procesul lui latent sau ascuns.

Consecvent acestui mod de a înţelege natura lucrurilor, Bacon a făcut din cunoaşterea formelor obiectul metafizicei. S'a neglijat, spunea el, cunoaşterea formelor, ca fiind imposibil să o descoperim. Totuşi, dacă prin ea nu înţelegem o simplă abstracţiune, ci complexul de calităţi reale ale unui lucru, e lesne de admis că cunoaşterea ei ne este accesibilă. Scopul cunoaşterii nici nu poate fi altul. In practică urmărim să dăm lucrurilor noui proprietăţi. In teorie trebue să urmărim a cunoaşte esenţele proprietăţilor, cari sunt formele, spre a le putea mânui în folosul nostru. Această aplicare a metafizicei constitue obiectul unei ştiinţe practice aparte numită *magie*. Ea nu trebue confundată cu vechea magie religioasă, care urmărea să producă efecte, nu printr'o acţiune reală asupra lucrurilor întemeiată pe cunoaşterea lor, ci prin simple cuvinte şi gesturi lipsite de înţeles.

Ştiinţelor le rămâne să determine relaţiunile calităţilor simple înlăuntrul formelor şi procesul prin care aceste calităţi se organizează, cu alte cuvinte să studieze schematismul şi procesul latent al formelor. Bacon a numit uneori în opera sa deasemenea *forme* aceste obiecte precise de cercetare ale ştiinţei, a atras atenţiunea cetitorilor săi însă că nu se serveşte de un asemenea termen impropriu, prin care înţelege *legi ale naturii* şi *cauze*, decât fiindcă este mai familiar. S'au dat totuşi cel mai adesea interpretări greşite concepţiei sale despre ştiinţă şi modului cum înţelegea el obiectul inducţiei, din cauza acestei imprudente întrebuinţări a unui termen scolastic. Bacon a repetat de nenumărate ori că ştiinţa trebue să determine cauze şi să stabilească legi. Vere scire est per causas scire, spunea el. Dar aceste pasagii din opera sa au fost utilizate numai pentru a se arăta presupuse inconsecvenţe în modul în care ar fi conceput mult discutatele forme[1]). Este drept că metoda inductivă are în concepţia lui Bacon scopul de a ajuta inteligenţa în descoperirea formelor. Ca atare ea este metoda metafizicei, întrucât studiul formelor este obiectul ei. Scopul metodei inductive însă nu se mărgineşte la atât. Ea

1) Noi înşine am căzut în eroarea unei asemenea interpretări într'un studiu anterior: *Inceputurile filosofiei moderne*, apărut în 1936 în *Rev. de Filosofie*, dar redactat în 1927.

este nu numai metoda metafizicei, ci şi a ştiinţei, iar aceasta nu studiază forme, ci cauze şi legi. Bacon îşi propusese să arate modul în care inducţia trebue adaptată la aceste noui obiecte. Faptul că nu a făcut-o, nu cred că justifică afirmarea că obiectul unic al inducţiei baconiene ar fi formele şi că prin aceasta ea s'ar deosebi fundamental de inducţia ştiinţelor moderne.

Corespunzătoare în ordinea practică *magiei* este pentru ştiinţă *mecanica*. Ea este aceea care aplică sau pune în practică cunoştinţele teoretice ale ştiinţei. Posibilitatea aceasta de aplicare a cunoştinţelor teoretice la nevoile practice ale vieţii era aceea care constituia, după Bacon, valoarea ştiinţei. Iar putinţa oamenilor de a utiliza natura în folosul lor era pentru filosoful englez proporţională cu ştiinţa lor. Atât putem, cât ştim, spunea el. Numai cunoaşterea cauzelor ne poate îngădui să producem efectele dorite. Şi omul nu ştie şi nu poate decât în măsura în care descopere ordinea reală a naturii.

In ceeace priveşte posibilităţile pe cari aveau să le ofere oamenilor ştiinţele, Bacon îşi făcea cele mai mari iluzii. Se înţelege că el concepea modul în care ştiinţele vor fi utile oamenilor în viitor mult deosebit de acel în care sunt ele în prezent. Preocupările sale practice întemeiate pe ştiinţele naturii erau încă legate de acele ale timpurilor anterioare lui. Deşi critica încercările alhimiştilor, ştiinţa sa urmărea totuşi să descopere mijloacele de a modifica proprietăţile corpurilor după voe. O asemenea operaţie nu este în afara preocupărilor practice ale ştiinţei actuale, dar ea nu le epuizează, cum credea Bacon, care n'avea cum să-şi imagineze aplicările ulterioare ale ştiinţei.

Dacă voim să cunoaştem natura şi să învăţăm a o utiliza în folosul nostru, spunea Bacon, trebue să descoperim ordinea ei reală. Aceasta n'am putea-o face însă decât pe calea experienţei. Dar nici experienţa nu poate fi făcută oricum. In utilizarea ei există două metode diferite. In una, dela câteva fapte particulare, se trece printr'un singur salt la concluziile cele mai generale; din acestea se deduc apoi concluzii mijlocii. In cealaltă se pleacă tot dela fapte, se trece însă apoi printr'un mers gradat şi prin necontenite verificări dela concluzii mijlocii la concluzii de ordin general. Nu încape îndoială că aceasta din urmă singură duce la descoperirea adevărului. Ea este adevărata inducţie. Condiţiunea ei esenţială este să se întemeeze

pe o observare îndelungată a faptelor. Trebue să urmărim, spunea Bacon, în toate colţurile secretele fuginde ale naturii. Realitatea era pentru el, — aşa cum va fi mult mai târziu pentru Bergson, — un progres continuu al lucrurilor, o acţiune care, spunea el, considerată în toată continuitatea ei, rămâne imperceptibilă. Intr'o adevărată filosofie şi ştiinţă a naturii, continua el, ar trebui să arătăm mişcările gradate ale acesteia. Dar, sub acest aspect natura ne scapă. Totuşi actul, nu formele, cari sunt simple abstracţiuni ale spiritului, trebue să-l cunoaştem.

Urmărirea pas cu pas a fenomenelor, care este prima regulă a metodei sale inductive, Bacon o numea vânătoarea lui Pan. A se opri însă la datele experienţei, pe cari le oferă un asemenea gen de observaţie, nu este a se opri la o cunoaştere definitivă a lucrurilor. Deaceea, metodei prin simplă enumărare a cazurilor pozitive, — numită mai târziu a concordanţelor, — Bacon a adăugat metoda cazurilor negative şi a variaţiilor [1]).

El cerea să observăm mai întâi diferitele cazuri în cari întâlnim calitatea studiată de noi, şi să le înregistrăm în aşanumitele *tabele de prezenţă (tabula praesentiae)*. Dacă voim bunăoară să ştim ce este căldura, — exemplul l-a luat Bacon el însuşi, — vom înregistra mai întâi diferitele aspecte sub care am întâlnit-o, cum sunt focul, căldura animală, varul stins, etc.

Odată tabelele de prezenţă încheiate, trebue să trecem la observarea cazurilor în cari, deşi condiţiunile sunt mult asemănătoare, totuşi calitatea pe care o studiem nu se găseşte, şi să le înregistrăm în aşanumitele *tabele de absenţe în analoage (tabula declinationis sive absentiae in proximo)*. Intr'o asemenea tabelă va trebui să trecem, când vom studia căldura, cazurile în cari bunăoară se produce lumină fără să se producă şi căldură, cum este cazul corpurilor fosforescente, — ceeace dovedeşte independenţa acestor calităţi.

Infine, trebue să mai observăm şi cazurile în cari calitatea studiată se găseşte în diferite grade şi să urmărim creşterile şi descreşterile ei paralel cu creşterile şi descreşterile altor calităţi sau condiţiuni. Din înregistrarea acestor cazuri vom alcătui *tabelele de grade sau comparative (tabula graduum sive comparativae)*. Căldura variază bunăoară concomitent cu o mişcare

1) Nov. Org. II af. 11—19.

anumită a materiei, — de unde rezultă că ea trebue să fie legată de o asemenea mişcare.

Adevărata inducţie abia acum începe, după încheerea celor trei tabele, cari constituesc adunarea unui material bogat de observări. Ştiinţa nu este o simplă îngrămădire de fapte, ci interpretarea lor. Ca să ajungem la ea, este util să ne îngăduim a face presupuneri afirmative. Se poate ca, din primul moment, ele să fie greşite. Ele ne pun totuşi pe calea adevăratei interpretări. *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.* Adevărul naşte mai uşor din eroare decât din confuziune. Sub forma aceasta Bacon recunoştea rolul ipotezei, pe care o numea permisiune acordată inteligenţei, primă concluziune sau prim cules *(vindemiatio prima)*.

La ea ajungem prin observarea comparativă a celor trei tabele. Nu trebue să generalizăm însă dintr'odată, şi să spunem că proprietatea căutată depinde de cutare sau cutare condiţiune observată. Inainte de a ne opri la asemenea afirmări, trebue să procedăm la eliminarea presupunerilor pe cari cazurile negative din tabelele de absenţă le infirmă. Abia după această muncă începe adevărata afirmaţie. Astfel, la urma unui asemenea studiu, căldura rămâne a fi o mişcare cu trei caractere distinctive: expansivă, adică dinlăuntru în afară şi de jos în sus; situată în particulele cele mai mici ale corpului care o posedă; şi destul de rapidă.

După această primă schiţă de interpretare, Bacon şi-a propus să trateze despre nouă obiecte diferite de cercetare ca *metode auxiliare ale inducţiei,* ca mijloace adică de a ajuta şi perfecţiona inducţia. Din ele nu a tratat însă decât despre primele, aşanumitele *cazuri privilegiate (praerogativae instantiarum)*, cari constituesc arta de a prescurta cercetările. Cu descrierea lor, — două zeci şi şapte la număr, — se şi închee *Novum Organum*[1]).

Enumărarea lor aici nu ar avea nicio utilitate, întrucât ele nu sunt regule propriuzise de inducţie, ci înfăţişează categorii de cazuri instructive din natură, al căror studiu ne duce mai curând la explicările pe cari le căutăm. Aşa sunt bunăoară magnetul sau mercurul, — corpuri cu proprietăţi neobicinuite, — cari intră în categoria *instanţelor excepţionale sau monodice.* Asemenea cazuri, pentru a le explica, trebue să le reducem la faptele obicinuite din natură arătând că ele nu au nimic mi-

1) Nov. Org. II af. 22—52.

nunat şi că nu sunt decât rezultatul unei combinaţiuni neobicinuite de calităţi naturale.

Iată cari sunt, după Bacon, regulele metodei inductive. Din expunerea lor, s'ar putea crede că filosoful englez era un empirist pur. Totuşi el nu a negat rolul pe care-l au alături de experienţă operaţiile logice ale gândirii. Trebue să unim, spunea el în limbajul său bogat în imagini, experienţa cu raţiunea printr'un himen fericit, pentru a fecunda datele uneia prin activitatea celeilalte[1]). El era adversarul empiriştilor puri în aceeaşi măsură în care era adversarul raţionaliştilor puri. Pe empirişti îi compara cu furnicile, cari numai adună fără să prelucreze nimic. Pe raţionalişti îi compara cu paianjenii, cari scot din propriul lor corp firul din care ţese inconsistentele lor pânze. Pe adevăratul filosof îl compara cu albina care adună un material bogat şi îl preface în mierea substanţială[2]). Sub această formă inducţia este aplicabilă nu numai în ştiinţele fizice şi în studiul materiei, ci şi în acele ale spiritului, — cum sunt logica şi morala[3]). Bacon îşi propusese chiar să arate cum trebue adaptată metoda inductivă la aceste obiecte de studiu, dar nu a făcut.

Este drept că metoda inductivă fusese practicată în ştiinţă înainte ca Bacon să se fi gândit să-i determine regulele. El însuşi a recunoscut aceasta. Aşa cum era practicată însă, ea era cu totul defectoasă. El a arătat că adevărata inducţie trebue să se sprijine pe un număr mare de observări, şi înainte de a trage concluzii afirmative ea trebue să facă un mare număr de negaţii. Nici la cei vechi ideea inducţiei nu a lipsit. Ea era concepută însă ca o simplă generalizare. Aşa o concepea Aristotel, în câteva din scrierile sale de logică. Bacon este primul care a căutat să-i determine regulele şi să-i dea rigoarea unei metode ştiinţifice.

4. — Istoria şi filosofia naturii.

In planul general de reformă conceput de Bacon, partea a treia a *Marei Restaurări* trebuia să cuprindă istoria naturală ca primă aplicare a nouei metode inductive. In apendicele adăugat în 1620 la *Novum Organum* sub titlul *Parasceve ad Historiam naturalem et experimentalem* el dăduse normele acestei

1) Nov. Org. I af. 95.
2) Ibidem.
3) Nov. Org. I af. 127.

ştiinţe. Din studiile cari trebuiau să o alcătuiască Bacon a scris: *Istoria Vânturilor, Istoria Vieţii şi a Morţii, Istoria Densităţii şi a Rarităţii, Istoria Sunetului, Pădurea Pădurilor,* şi fragmentul rămas din *Abecedarul Naturii* [1]).

Din punct de vedere filosofic, aceste opuscule nu prezintă niciun interes. Ele pot cel mult în ansamblul lor să arate mersul gândirii filosofului englez în planul său de reformă. Cât despre valoarea lor ştiinţifică, ea a fost contestată cu severitate de D. de Tracy în *Discours préliminaire de la Logique* şi de Joseph de Maistre în *Examen critique de la Philosophie de Bacon,* 2 vol. 1836. Fără a cădea în asemenea exagerări, trebue să recunoaştem că ea nu este deosebită; este departe însă de a fi nulă. Bacon el însuşi pare a nu-şi fi făcut iluzie despre valoarea ştiinţifică a istoriei sale naturale. In *Novum Organum* el prevenea pe criticii săi de mai târziu că istoria sa naturală se poate să cuprindă erori. Din ele nu trebue să rezulte însă că metoda sa inductivă nu este bună, ci că aplicarea ei a fost defectoasă [2]).

După adunarea materialului de observări şi experienţe asupra naturii, — care era obiectul celei de a treia părţi a *Marei Restaurări,* — urma potrivit metodei inductive interpretarea acestui material, obiect al părţii a patra, al cărei titlu trebuia să fie: *Scalla Intellectus* (Scara inteligenţii).

Din aceasta Bacon nu a executat decât o prefaţă şi două fragmente ca modele de aplicare a metodei inductive. Ele erau întitulate *Filum Labyrinthi sive Inquisitio legitima de Motu* (Firul labirintului sau cercetare metodică asupra mişcării) şi *Topica Inquisitionis de Luce et Lumine* (Model al unei cercetări asupra luminei). Ambele arătau cercetările ce se pot face conform metodei inductive asupra mişcării şi luminii. Interesul lor filosofic şi ştiinţific nu diferă de acel al studiilor de istorie naturală ce compun partea a treia.

De o cu totul altă însemnătate filosofică sunt studiile cari erau destinate de Bacon să alcătuiască partea a cincea a *Marei Restaurări.* Ele cuprind unele elemente din concepţia sa despre lume. Este adevărat că nu prin aceste teorii, — cari nici nu erau personale, — a câştigat titlul de întemeetor al filo-

1) Ediţiile engleze ale operelor lui Bacon nu adoptă această împărţire. Ea este aceea a ediţiei latine a lui Bouillet, apărută în 1834, în 3 vol. la Paris, şi părându-ne cea mai justă, am adoptat-o. Citaţiile noastre sunt făcute după această ediţie a operelor lui Bacon.

2) Nov. Org. I, af. 118.

sofiei moderne. Totuşi ele prezintă un netăgăduit interes istoric. In planul general al operei sale această parte era destinată să expună anticipările filosofiei definitive, care, din lipsa materialului ştiinţific necesar, nu se putea încă constitui. De aici titlul ei: *Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae.*

Se atribue acestei părţi următoarele lucrări postume ale lui Bacon: *Despre Fluxul şi Refluxul Mării, Sistemul Cerului, Cugetări asupra Naturii Lucrurilor* şi *Despre Principiile şi Originele Lumii.* In toate aceste mici opuscule, scrise în epoci diferite ale vieţii sale, filosoful englez a renunţat la metoda sa inductivă, pentru a trata problemele generale ale filosofiei naturii după metoda raţională obicinuită până atunci în acest domeniu. Pe calea aceasta el a ajuns să susţină o concepţie atomistă şi mecanistă a naturii, care nu diferea de aceea a lui Democrit decât prin lipsa dogmatismului caracteristic concepţiei filosofului antic.

Experienţa ne arată, spunea Bacon, că materia poate fi divizată dincolo de puterea de perceptibilitate a ochiului. Totuşi mintea noastră nu poate admite că această diviziune ar putea fi împinsă la infinit. Trebue să admitem deaceia ca foarte probabilă existenţa atomilor indivizibili. Numărul lor trebue să fie invariabil şi cu el cantitatea materiei din univers. Crearea din nimic a atomilor ca şi dispariţia lor în nimic nu pot fi concepute şi sunt deci inadmisibile. Nimic deci nu se distruge şi nimic nu se creiază în natură. Cât despre structura atomilor, ea fiind inaccesibilă minţii noastre, n'am putea decât să ne o închipuim. Este probabil că ei sunt identici ca substanţe şi diferiţi ca formă.

Odată cu atomii, trebue să admitem şi existenţa vidului. Altfel nu s'ar putea explica dilatarea şi contractarea corpurilor, atât de uşor explicabile prin depărtarea şi apropierea atomilor.

Mişcarea trebue să fie o proprietate veşnică a materiei ca şi întinderea. Deaceea ea nici nu încetează niciodată. Repaosul absolut este o simplă aparenţă; el este echilibrul ce se stabileşte momentan între două mişcări de direcţii opuse.

S'a făcut presupunerea că substanţa din care sunt alcătuite corpurile cereşti ar fi de altă natură decât substanţa corpurilor materiale de pe pământ. Corpurile cereşti ar fi alcătuite dintr'o *quinta coeli essentia* — o substanţă incoruptibilă — pecând corpurile materiale pământeşti ar fi alcătuite din patru esenţe materiale supuse tuturor schimbărilor. Această concepţie era

a lui Aristotel. Experienţa ne arată însă exemple de schimbări ce se produc în corpurile cereşti. De altă parte, în interiorul pământului schimbările trebue să fie tot atât de rare ca şi la corpurile cereşti. Aceasta dovedeşte că între substanţa lor nu există o deosebire de natură. Corpurile cereşti sunt alcătuite din materie aprinsă. Ele sunt un foc condensat. Toate se mişcă în jurul Pământului, care rămâne imobil în mijlocul lor.

Bacon recunoştea că toate acestea nu sunt descoperirile sale personale. Cei vechi le susţinuseră mai întâi într'o formă simbolică în legenda lui Cupidon, care personifica materia. Mai târziu, le-a susţinut Democrit în opera sa filosofică. Ele au trebuit totuşi să cedeze în faţa concepţiei aristotelice, deşi adevărul ei este mult mai puţin probabil. Mai superficială, mai uşoară, opera lui Aristotel a scăpat singură din tristul naufragiu al ştiinţei din timpul năvălirilor barbare, în care opera lui Democrit s'a pierdut.

Ultima parte a *Marei Restaurări* trebuia să cuprindă expunerea unei concepţii generale despre natură pe baza adevărurilor descoperite pe calea inducţiei, şi trebuia să fie întitulată *Philosophia secunda sive activa.* Conştient de dificultăţile unei asemenea întreprinderi în starea în care se găseau ştiinţele naturii în timpul său, Bacon nu a încercat să redacteze această parte a operei sale. Totuşi în trei din studiile sale de istorie a naturii întitulate *Istoria Vânturilor, Istoria Vieţii şi a Morţii* şi *Istoria densităţii şi a Rarităţii,* el a dat câte o serie de regule provizorii *(canones mobiles),* cari trebuiau să prepare partea VI-a a operei sale de reformă.

Deşi aşadar Bacon nu a executat nimic din această ultimă parte a operei sale, totuşi prin ideea care îi stă la bază, ea constitue poate contribuţia sa cea mai originală în filosofie şi ideea cu care a rămas încă actual. In adevăr, pentru prima oară el susţinea în filosofie că o concepţie despre lume trebuind să fie întemeiată pe cercetări ştiinţifice şi aceste cercetări fiind încă mult înapoiate, trebue să renunţăm la o concepţie definitivă oprindu-ne la simple presupuneri. Cu această idee Bacon avea să înfrunte timpurile şi să rămână actual secole de-a rândul. In prezent, după trei secole de necontenite cercetări şi după progrese uimitoare ale ştiinţei, cunoştinţele noastre sunt încă înapoiate şi deaceea o concepţie despre lume nu poate fi încă definitivă.

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes a început să fie cercetat mai de aproape, după regulele istoriei ştiinţifice a filosofiei, abia pe la sfârşitul veacului trecut, datorită lui George Croom Robertson [1]) în Anglia, Eduard Larsen [2]) în Danemarca, Georges Lyon [3]) în Franţa şi Ferdinand Tönnies [4]) în Germania [5]). Monografiile publicate de aceştia au înlăturat mai toate greşelile privitoare la Hobbes, care nu lipseau nici din cele mai de seamă tratate de istoria filosofiei [6]). In prezentarea de faţă ne luăm o sarcină foarte modestă: să atragem atenţia asupra acestui mare gânditor, atât de puţin cunoscut la noi, trecând în revistă ideile lui mai de seamă, în nădejdea, că vor urma după noi lucrări speciale care să-l înfăţişeze cu toate desvoltările cuvenite.

1. Viaţa şi opera.

Thomas Hobbes şi-a povestit el însuşi viaţa în lucrarea *Vita carmine expressa,* scrisă în versuri latineşti şi apărută în 1672. La doi ani dela moartea lui Hobbes a mai apărut o biografie, scrisă de Richard Blackbourne (1681), iar în 1813 alta, datorită lui Aubrey [7]).

Thomas Hobbes s'a născut la 5 Aprilie 1588, în Malmesbury (comitatul Wiltshire). Tatăl său era vicarul parohiilor învecinate: Charlton şi Westport. Se crede că Hobbes a fost născut înainte de vreme din pricina spaimei pe care a răspândit-o în populaţia engleză apropierea flotei spaniole, „invincibila Armada", a lui Filip II. „Căci svonul împrăştiat prin oraşele noastre, vesteşte că va veni sfârşitul neamului

1) Hobbes (Blaccwood's Philosophical Classics) Edinburgh and London, 1886, (240 pg.).

2) Thomas Hobbes Filosofi. Analyse og Karacteristik. Köbenhavn. (Jul. Gjellerups Forlag) 1891 (268 pg.).

3) La Philosophie de Hobbes. Paris, Alcan. 1893. (220 pg.).

4) Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart, 1896 (232 pg.).

5) Dintre lucrările apărute în urmă amintim: *Leslie Stephen:* Hobbes (English Men of Letters) London, 1904. *Albert H. Abbot:* Psychologische und erkenntnistheoretische Probleme bei Hobbes (Würzburg, 1904), Baron *Cay v. Brockdorff:* Hobbes im Lichte seiner didaktischen und pädagogischen Bedeutung (Kiel u. Leipzig, 1919), Ed. II sub titlul: Hobbes als Philosoph, Pedagoge und Soziologe (Kiel, 1929). *Richard Hönigswald:* Hobbes und die Staatsphilosophie (Kafkas Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 21, Munchen, 1925). *Bernard Landry:* Hobbes (Paris, Alcan, 1930). *J. Vialatoux:* La Cité de Hobbes — Théorie de l'Etat totalitaire (Paris—Lyon, 1935).

6) De pildă: *Windelband* şi *Uebewerg* (v. Tonnies, op. cit. pg. VI—VIII).

7) Cf. *Lyon,* op. cit. pg. 5.

— scrie Hobbes însuşi. — Şi în mijlocul acestei temeri generale, mama a născut doi gemeni: pe mine şi odată cu mine teama".

Hobbes a dat dovadă de mare precocitate. La vârsta de patru ani a învăţat să citească, să scrie şi să socotească. Iar la vârsta de şase ani a început să se ocupe de limba latină şi greacă. La 14 ani reuşeşte să traducă în iambi latini Medeea lui Euripide. In 1603 s'a înscris la universitatea din Oxford (Magdalen Hall). A păstrat din timpul studiilor universitare, care l-au făcut un duşman neîmpăcat al filosofiei scolastice, amintiri de-a-dreptul neplăcute. Totuşi şi-a terminat cu sârguinţă studiile şi dacă a rămas cu un oarecare dispreţ pentru logică, spiritul său ascuţit a câştigat în claritate, în precizie şi putere de argumentaţie, în urma acestora. După ce obţine titlul de Baccalaureus artium este angajat ca tutor şi tovarăş de către William Cavendish, baron de Hardwick, nu peste mult conte de Devonshire, pentru fiul său, cam de aceeaşi vârstă cu Hobbes. Familia Cavendish joacă un rol foarte însemnat în viaţa lui Hobbes prin ajutorul material pe care l-a avut dela ea, prin putinţa de o se ocupa nestingherit de studii, de a călători în toate centrele mari de cultură ale vremii şi prin protecţia politică de care a avut nu odată nevoie în viaţă. A rămas legat până la moarte de această familie, care îl socotea aproape ca pe un membru al ei.

Misiunea lui Hobbes pe lângă elevul şi în curând prietenul său, era destul de plăcută. Trebuia să-l însoţească în călătoriile lui ca să viziteze continentul. Astfel a avut prilejul să călătorească în Franţa, Germania şi Italia şi să ia cunoştinţă de ideile noi, care se iveau mai ales în materie de ştiinţă exactă. Totuşi în perioada aceasta Hobbes se ocupă mai mult de literatură şi de istorie, decât de filosofie. Preocupările acestea din tinereţe, îl vor urmări toată viaţa, cum dovedesc diferitele traduceri începute cu Tucidide (la 1628) şi terminate cu Homer, la bătrâneţe. Primii doisprezece ani în serviciul familiei Cavendish sunt socotiţi de Hobbes ca cea mai plăcută parte a vieţii sale. Tot în timpul acesta, apucând ultimii ani de viaţă ai lui Bacon, i-a servit acestuia ca secretar, traducându-i o parte din opere în latineşte.

Cu anul 1628 începe o nouă perioadă în viaţa lui Hobbes. Elevul său, devenit prieten şi stăpân, se îmbolnăveşte şi moare. Hobbes a fost nevoit să părăsească familia Cavendish, pe care o servise douăzeci de ani şi a fost angajat tot ca „travelling

tutor" pentru fiul lui sir Gervase Clifton şi plecă din nou pe continent. A vizitat Veneţia şi a stat 18 luni la Paris. Despre călătoria aceasta se cunosc foarte puţine lucruri. Intors în Anglia în 1631 este rechemat în familia Cavendish, pentru educaţia fiului rămas în urma prietenului său. După o perioadă de pregătire a tânărului său elev, au plecat împreună în Franţa şi Italia. De astă dată preocupările filosofice ale lui Hobbes câştigă în intensitate, până ajung să-l stăpânească fără încetare. „In tot acest timp — mărturiseşte Hobbes — m'am gândit la natura lucrurilor, fie că mă aflam pe corabie, fie în trăsură sau călare". Şi i s'a părut că un singur lucru există cu adevărat în lume, cu toate că ni se înfăţişează în mai multe feluri, anume mişcarea. In acest timp ia contact cu cercurile filosofice din Paris, cunoaşte teoriile lui Galilei, Descartes, Gassendi etc., şi devine el însuşi destul de cunoscut ca să fie socotit printre filosofi. Intr'adevăr în mintea lui se schiţează limpede un sistem de filosofie, pe acelaşi principiu al mişcării. „Generalizarea aceasta odată săvârşită în spiritul său, marea sa trilogie: *de Corpore, de Homine, de Cive,* a fost, se poate spune, virtual făcută. In acest triptic se împarte filosofia întreagă: o fizică mecanistă pregăteşte o psihologie fără libertate, care înlesneşte o etică utilitară, încheiată ea însăşi printr'o doctrină a puterii absolute" — afirmă unul din biografii săi [1]). Hobbes se întoarce în Anglia în 1637 cu acest proect al unui sistem universal de filosofie.

In ordinea raţională sistemul de filosofie al lui Hobbes ar fi trebuit să înceapă cu *De Corpore* şi să termine cu *De Cive.* Imprejurările politice, în special revoluţia engleză din 1640, l-au determinat să publice întâi opera de filosofie socială şi politică, pe care o socotea deocamdată mai utilă. Din clipa în care războaiele civile au pus în discuţie „dreptul imperiului" şi „dreptul supuşilor", o carte care să trateze în lumina raţiunii problemele acestea, i se părea o necesitate. Hobbes răstoarnă cu bună ştiinţă, din motivele acestea practice, ordinea logică a cărţilor sale, după cum spune singur în prefaţa cărţii „De Cive" [2]), care apare deci înaintea celorlalte, la început într'o ediţie restrânsă, anonim, în 1642 la Paris, sub titlul: *Elemen-*

---

1) Lyon, op. cit. pg. 10.

2) Noi întrebuinţăm: Oeuvres philosophiques et politiques de *Thomas Hobbes*. Tome premier contenant les Eléments du Citoyen, traduites en François, par un de ses amis. A Neufchatel. 1787; şi *Thomas Hobbes:* Grundzüge der Philosophie. Zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und vom Bürger. Deutsch hrgb. von *Max Frischeisen-Köhler*, Leipzig 1918.

torum Philosophiae sectio tertia De Cive şi e republicată în 1647 la Amsterdam, pentru un public mai mare, de astă dată semnată, sub titlul *Elementa Philosophica de Cive*[1]). Hobbes mai publicase, în afară de planul acesta al unui sistem de filosofie, un mic tratat politic: *Elemens of Law Natural and Politic*, în 1640.

Revoluţia îi creează lui Hobbes o situaţie nesigură, din care pricină se refugiază la Paris. In cercul filosofic al părintelui Mersenne se discutau *Meditaţiile* lui Descartes, în manuscris. I s'a cerut şi părerea lui Hobbes, care a formulat în 1641 renumitele obiecţii la adresa filosofiei lui Descartes, la care acesta a răspuns pe un ton destul de tăios. Cu discuţia aceasta raporturile dintre cei doi mari gânditori ai veacului se pot socoti ca încheiate.

In decursul refugiului, destul de îndelungat, mai scrie în afară de cele două lucrări amintite, tratatul despre *Necesitate şi libertate*, apărut abia în 1654 şi începe să lucreze la opera sa capitală: *Leviathan*. In 1646 se refugiază în Franţa şi prinţul de Galles. Hobbes este angajat pentru acesta ca profesor de matematici. In 1647 Hobbes se îmbolnăveşte grav, iar în 1648 prinţul pleacă în Olanda, încât legătura aceasta n'a durat mult.

In răstimp evenimentele din Anglia deveneau tot mai grave Revoluţia câştiga mereu teren, iar regele a fost decapitat. Repatrierea era anevoioasă.

In 1651 Hobbes publică *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of A Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*[2]), care a stârnit un scandal imens şi care îi va atrage până la moarte ura tuturor cercurilor bisericeşti şi chiar a multor cercuri politice. Din această perioadă încep şi atacurile teologilor, ale matematicienilor, ale cercurilor universitare etc., împotriva lui Hobbes, care atrag nesfârşite polemici, pe care acest mare filosof le duce fără osteneală până la sfârşitul vieţii.

In 1652 Hobbes se găseşte la Londra. In 1653 este invitat la moşia contelui Devonshire, fostul său elev, ca să se poată dedica lucrărilor ştiinţifice. In 1655 apare în sfârşit, partea întâia a sistemului său de filosofie, *De Corpore*, la Londra,

1) După *F. Tönnies*, op. cit.

2) Intrebuinţăm *Hobbes's Leviathan*, reprinted from the edition of 1651, with an Essay by the late *W. G. Pogson Smith* (Oxford 1909) şi trad. franceză a lui *R. Anthony*, Tome I.: De l'Homme (Paris, 1921).

ca Elementorum Philosophiae sectio prima[1]). Cartea aceasta n'a fost mai bine primită de contemporani decât *Leviathan* şi a stârnit nenumărate discuţii, care l-au silit pe Hobbes să răspundă în diferite lucrări mai mărunte.

In 1658 Hobbes publică partea a doua a sistemului său: *Elementorum Philosophiae sectio secunda de Homine.*

In 1670 el scrie *Behemoth*, o istorie a cauzelor războiului civil în Anglia, pe care însă, n'a publicat-o. In 1672 îşi scrie biografia în versuri. Apoi traduce în decurs de doi ani pe Homer.

In 1675 părăseşte Londra şi se retrage la moşia vechilor săi prieteni, familia Devonshire, în sânul căreia îşi petrece ultimele zile ale vieţii. In 1679 deşi înaintat în vârstă, nu încetase să lucreze, dar se îmbolnăveşte şi moare la 4 Decembrie, în Hardwick, încheind o viaţă de mare frământare intelectuală şi de neîncetată luptă cu oamenii şi împrejurările.

2. — Ce este filosofia?

Păstrăm în expunerea ideilor lui Hobbes ordinea pe care ne-o dă înseşi Elementele sale de filosofie, încercând doar o tălmăcire în termenii gândirii moderne când claritatea o cere şi făcând o selecţie după interesul pe care îl mai păstrează ideile acestea pentru vremurile noastre. Din acest ultim punct de vedere, trebue să precizăm că multe din ideile de ştiinţă exactă (Matematică, Fizică şi Chimie) elaborate de Hobbes, nu mai prezintă azi nici o importanţă, de aceea nici nu vom stărui asupra lor. In schimb ideile politice şi sociale sunt socotite ca marea lui originalitate, încât le vom trata mai pe larg.

In înţelegerea unui sistem de filosofie, cea dintâi treaptă o formează lămurirea termenului însuşi de *filosofie*. Ce înţelege Hobbes prin preocuparea aceasta? Filosofia este cunoaşterea prin cauze sau mai amănunţit: „filosofia este cunoaşterea raţională a consecinţelor sau fenomenelor prin cauzele lor cunoscute sau principiile de producere şi invers, cunoaşterea principiilor de producere posibile, din consecinţe cunoscute". Filosofia este acelaşi lucru cu ştiinţa. Hobbes întrebuinţează termenii aceştia unul pentru altul.

Filosofia fiind cunoaştere raţională, nu se confundă nici cu percepţia sensorială ori cu memoria, pe care omul le are în comun cu animalele şi care sunt tot o cunoaştere, dar nu sunt

1) Intrebuinţăm: *T. Hobbes:* Grundzüge der Philosophie. Erster Teil: Lehre vom Körper (trad. *M. Frischeisen-Köhler,* Leipzig, 1915).

dobândite printr'o concluzie raţională; nici cu înţelegerea practică, ori cu prevederea, care nu se întemeiază decât pe aşteptarea unor lucruri asemănătoare, pe care le-am experimentat anterior. Prin cunoaştere raţională Hobbes înţelege socoteală, *calcul*. A socoti însemnează sau a găsi suma unor lucruri aşezate laolaltă sau a găsi restul, dacă s'au luat unele din altele, încât cunoaşterea raţională este acelaşi lucru cu *adunarea* şi *scăderea*. Dacă cineva zăreşte de departe ceva, fără să poată spune ce anume, îşi dă totuşi seama că are în faţă un lucru şi îl va numi corp. Dacă se apropie însă şi observă că lucrul acela apare când într'un loc, când într'alt loc, într'un chip anumit, câştigă o nouă imagine şi va numi lucrul acela corp însufleţit. Dacă se apropie şi mai mult şi observă forma, aude vocea şi o seamă de alte manifestări, constată că are în faţă o fiinţă raţională. Şi în sfârşit, vede de aproape, în întregime, fiinţa pe care o determină acum în aceeaşi ordine în care a luat cunoştinţă de ea: corp, însufleţit, raţional sau într'o singură denumire: om. Invers, dacă cineva se îndepărtează de un om, pierde treptat din vedere trăsăturile acestuia, semnele raţiunii, ca să vadă numai un corp însufleţit, apoi numai un corp, până ce nu mai zăreşte nimic. Cunoaşterea ne apare în primul caz ca o adunare, în al doilea caz ca o scădere şi deci în amândouă cazurile ca un calcul. Căci nu numai cifrele pot fi obiect de calcul, ci şi mărimile, corpurile, mişcările, timpurile, calităţile, acţiunile, noţiunile, raporturile, propoziţiile şi cuvintele. A gândi, a raţiona sau a cunoaşte raţional însemnează a calcula, a pune în relaţie prin scădere sau adunare cele înşirate mai sus.

Consecinţele şi fenomenele sunt aptitudini sau putinţe ale corpurilor prin care le deosebim de alte corpuri, adică stabilim dacă sunt de acelaşi fel sau sunt diferite, dacă sunt asemănătoare sau neasemănătoare. In exemplul dat, dacă ne apropiem de un corp în măsură să-i distingem mişcarea şi mersul, îl deosebim de un copac, de un stâlp sau alte corpuri nemişcătoare. De aceea aptitudinea de a se mişca, specifică vieţuitoarelor, este proprietatea prin care le deosebim de alte corpuri.

Cum se poate dobândi cunoaşterea efectului din cunoaşterea principiului de producere, se poate vedea din exemplul unui cerc. Dacă o figură plană se aseamănă cu un cerc, nu putem stabili prin simpla percepţie, dacă e un cerc cu adevărat. Faptul devine perfect cu putinţă dacă ştim cum s'a obţinut acea figură, căci dacă dintr'un singur punct s'a tras jur împrejur o linie la egală depărtare, figura este întradevăr un cerc. Tot

aşa putem deduce dintr'o figură dată, felul în care s'a format în realitate sau cel puţin felul în care ar putea fi obţinută. De aici marea însemnătate a filosofiei. Efectele prevăzute, principiile de producere cunoscute, pot fi întrebuinţate în folosul oamenilor. Ştiinţa serveşte puterea. Teoria serveşte construcţia. Orice speculaţie se termină cu o acţiune sau cu o producţiune. Hobbes precizează că nu e vorba numai de filosofia naturală şi de geometrie, care au făcut cu putinţă tehnica, dar şi de ştiinţele morale, politice şi juridice, care ne arată datoriile noastre cetăţeneşti şi cum trebue să evităm războaiele civile, care sunt cele mai mari nenorociri ale omenirii.

Obiectul sau materia filosofiei, este orice corp despre a cărui producere şi ale cărui însuşiri avem cunoştinţă. Din acest punct de vedere, filosofia se împarte în două ramuri principale. O ramură se ocupă cu lucrurile naturale, pentrucă sunt opera naturii: *filosofia naturală;* cealaltă ramură se ocupă cu lucrurile produse prin voinţa omenească, prin învoeli şi contracte, numite societate şi stat: *filosofia statului.* Dar ca să cunoaştem trăsăturile statului este necesar să cunoaştem mai întâi aptitudinele, pasiunile şi moravurile oamenilor, de unde nevoia să se desfacă filosofia statului, la rândul ei, în două părţi: una care să se ocupe de aptitudini, pasiuni şi moravuri, *Etica;* alta de datoriile cetăţeneşti: *Politica.* Urmând împărţirea aceasta, care ţine „de natura însăşi a filosofiei", Hobbes se ocupă mai întâi de corpurile naturale (de Corpore), apoi de aptitudini, pasiuni şi moravuri (de Homine) şi în sfârşit, de datoriile cetăţeanului (de Cive).

In *Leviathan,* Hobbes încearcă o clasificare mai amănunţită a ştiinţelor, cu rezultate puţin diferite. Există după el, două feluri de cunoştinţe, una e cunoştinţa de fapt, domeniul căreia e *istoria* (naturală şi civilă) şi care nu face parte din cadrul ştiinţelor. Alta este cunoştinţa consecinţelor şi se numeşte *ştiinţă* sau *filosofie.* Ştiinţa sau filosofia se împarte în mai multe ramuri după consecinţele sau corpurile pe care le studiază, începând cu cele mai generale şi sfârşind cu cele mai particulare. O primă grupă o formează ştiinţele care studiază consecinţele accidentelor corpurilor naturale, denumită: *filosofie naturală.* Din grupa aceasta fac parte ştiinţele care studiază sub diferite forme fie consecinţele accidentelor comune tuturor corpurilor naturale, cantitatea şi mişcarea, cum sunt filosofia primă (studiul consecinţelor cantităţii şi mişcării nedeterminate), matematicile (geometria şi aritmetica), astrono-

mia, geografia, știința inginerilor, arhitectura, navigația; fie consecințele calităților, fizica, din care fac parte meteorologia, sciografia (studiul consecințelor luminii stelelor și a mișcării soarelui), astrologia, studiul consecințelor calităților mineralelor și calității vegetalelor, apoi optica, muzica, etica (studiul consecințelor pasiunilor umane), poezia, retorica, logica, știința justului și injustului. O a doua grupă o formează științele care studiază consecințele accidentelor corpurilor politice, din care fac parte *politica* și *filosofia civilă*.

Hobbes discută ca introducere generală în filosofie, înainte deci de studiul corpului, al omului și al cetățeanului, problemele mai însemnate de logică, deși socotește știința aceasta în grupa filosofiei naturale.

3. — Logica.

Desvoltarea gândirii se leagă de limbaj. Fără ajutorul unor semne care să ne reamintească întâmplările din trecut și care să ne fixeze experiența, n'am fi capabili de filosofie. Serviciul acesta ni-l face limbajul, care constă din nume (sau „apelațiuni") și din conexiunea lor. Prin limbaj oamenii își înregistrează gândirile, le recheamă când sunt trecute, apoi și le comunică între ei pentru utilitatea lor mutuală sau pentru conversație. „Fără limbaj n'ar fi printre oameni nici stat, nici societate, nici contract, nici pace, tot așa cum nu există printre lei, urși sau lupi"[1]).

In genere, limbajul folosește la transformarea discursului mental sau a înlănțuirii gândurilor noastre în discurs verbal sau în înlănțuire de cuvinte, cu scopul pe de o parte al înregistrării gândurilor, care fiind susceptibile de a ieși din memorie (obligându-ne la o nouă muncă), pot fi rechemate prin cuvinte, care servesc la marcarea lor (nume care apar în cazul acesta ca *note* pentru amintire); pe de altă parte, a comunicării gândurilor, dorințelor, a temerilor etc. (când mai mulți oameni vorbesc aceeași limbă) prin conexiunea și ordinea cuvintelor (nume care în cazul acesta servesc de *semne)*. Intrebuințările speciale ale limbajului sunt următoarele: 1. Inregistrarea a ceea ce se descoperă prin cugetare, a fi cauza unui lucru oarecare, prezent sau trecut — și a ceea ce se descopere că pot produce sau îndeplini lucrurile prezente sau trecute (de unde provin artele); 2. Comunicarea cunoștințelor pe care le-am dobândit,

1) Leviathan, Partea I. Cap. IV.

adică sfătuirea şi instruirea oamenilor unii prin alţii; 3. Aducerea la cunoştinţa altora a voinţei şi planurilor noastre, ceea ce ne permite să ne ajutăm reciproc; 4. Procurarea pentru noi sau pentru alţii, a plăcerii şi farmecului pe care le pot da în conversaţie jocul inocent al cuvintelor.

Rememorarea consecinţelor, care se datoreşte limbajului, se face prin *nume* şi prin *conexiunea* lor. In lumina consideraţiilor de mai înainte, numele ne apare ca un cuvânt ales ca *notă*, pentru a stârni în spiritul nostru gânduri asemănătoare gândurilor din trecut şi care în acelaşi timp, cuprins într'o propoziţie şi comunicat altora, serveşte ca *semn* pentru gândurile care au existat în mintea celui care vorbeşte[1]). In privinţa originei, Hobbes afirmă că fără nici o putinţă de îndoială, numele s'au format arbitrar, convenţional. Căci cine observă cum apar zilnic nume noi, iar altele vechi dispar, cum diferitele naţiuni întrebuinţează nume deosebite pentru acelaşi lucru, cum între nume şi lucruri nu există nici o asemănare, nu poate crede în chip serios că numele lucrurilor se trag din natura acestora. Tot aşa este cât se poate de limpede, după Hobbes, că numele, care în propoziţii servesc de semne pentru reprezentări, cum reiese din definiţia dată, nu sunt semne pentru lucrurile înseşi; căci în ce alt înţeles ar putea fi sunetul cuvântului piatră un semn pentru obiectul piatră, decât că ascultătorul conchide la auzul lui că vorbitorul s'a gândit la o piatră? Controversa medievală dacă numele arată materia lucrurilor sau ceva combinat din acestea şi asemenea „subtilităţi ale metafizicianilor" dau naştere unor idei cu totul greşite, pe care cel care le admite, nici nu mai ştie despre ce discută. De altfel, nici cel puţin nu este necesar ca fiecare nume să fie numele unui lucru. Nume ca piatră, copac sau om arată chiar lucrurile, dar pot arăta şi imagini văzute în vis, deci închipuiri sau năluciri. Alte nume nu se leagă nici atât de vreun lucru. Cuvântul „viitor" este şi el un nume, dar un „viitor". ca lucru nu există şi nici nu ştim dacă aceea ce numim viitor se va întâmpla vreodată. Iar nume ca „imposibil", „nimic", arată tocmai inexistenţa unor lucruri. Toate acestea sunt o dovadă că numele se leagă de reprezentările noastre, nu de lucruri.

Unele dintre nume sunt comune pentru mai multe lucruri, ca om, copac etc., altele sunt proprii unui singur lucru: Homer, acesta, acela. Numele *comun*, care se referă la o mulţime de

1) v. *Hobbes:* Lehre vom Körper, Cap. II. § 4.

lucruri individuale (nu însă *colectiv*, pentru toate deodată, căci numele de om nu se referă la omenire, ci la indivizi, la Petru, Ion şi ceilalţi) se numeşte şi *universal*. Numele universal, subliniază Hobbes, nu corespunde aşa dar, nici vreunui lucru care ar exista în natură, nici vreunei reprezentări sau închipuiri din spirit, ci este numai *numele* unor *nume*. Se impune un singur nume universal pentru mai multe lucruri, din pricina asemănărilor dintre acestea prin vreo calitate sau vreun accident şi dacă un nume propriu deşteaptă în spirit un singur lucru, numele universale recheamă dintre mai multe lucruri pe oricare, unul la întâmplare. Iată în ce constă nominalismul deseori amintit al lui Hobbes. El se bazează, după cum am văzut, pe deosebirea dintre numele de lucruri (om, piatră, copac, etc.), şi numele de nume sau de propoziţii (universal, particular, gen, specie, concluzie şi altele asemănătoare).

Două sau mai multe nume legate între ele după o anumită regulă dau propoziţia. Nu orice legătură dintre nume ne duce la acest rezultat. O propoziţie este o manifestare verbală, care constă din două nume legate printr'o copulă, prin care vorbitorul vrea să exprime că el înţelege prin numele al doilea acelaşi lucru pe care îl arată şi numele dintâi, sau (ceea ce înseamnează acelaşi lucru) că primul nume se cuprinde în al doilea. De pildă, expresiunea „omul este un vieţuitor" este o propoziţie, pentrucă vrea să spună că om şi vieţuitor sunt numele aceluiaşi lucru, sau că primul nume se cuprinde în al doilea.

Felul în care este alcătuită propoziţia, ridică o seamă de probleme, care constituesc însăşi filosofia. Cele două nume trezesc în spiritul omenesc reprezentarea aceloraşi lucruri, câtă vreme copula ne aminteşte temeiul pentru care aceste nume sunt legate de un anumit obiect. Dacă spunem de pildă, „un corp se mişcă (sau este mişcător)", nu ne mulţumim cu înţelegerea faptului că acelaşi lucru este numit prin cele două nume, ci cercetăm mai departe, ce înseamnează a fi corp sau mişcător, de unde provine deosebirea dintre aceste două lucruri şi de ce unul e numit într'un fel, celălalt într'alt fel. Dar cine doreşte să ştie ce înseamnează a fi ceva, a fi în mişcare etc., trebue să caute în lucruri cauzele pentru denumirea lor. In privinţa aceasta trebue să se distingă cu atenţie numele concrete, de cele abstracte. Concrete sunt numele lucrurilor pe care le admitem ca existente şi care vor fi numite subiect, de pildă: corpul, mişcătorul, mişcatul, egalul, inegalul, recele, caldul, etc. Numele abstracte arată că un subiect este cauza unui nume concret.

De pildă expresiile a fi corp, a fi mişcător, a fi mişcat, a avea mărime, a fi cald, a fi rece etc. pot avea ca echivalente nume care se vor numi abstracte, cum sunt: corporalitate, mişcare, figură, cantitate, căldură, răceală etc. De acelaşi fel sunt şi infinitivele. A trăi, a se mişca etc. însemnează acelaşi lucru cu viaţă sau mişcare sau cu a fi trăitor sau mişcător. Numele abstracte arată însă numai cauza numelor concrete, nu lucrurile înseşi. Dacă vedem un lucru sau ne reprezentăm un lucru vizibil, lucrul acela sau reprezentarea lui nu vor apare într'un singur punct, ci părţile lui vor avea o depărtare una de alta, întregul înfăţişându-se ca întins sau spaţial. Dacă denumim un asemenea lucru: *corp*, cauza este faptul că lucrul este întins sau cu altă expresie: cauza acestei denumiri este *corporalitatea* sau *întinderea* sa. La fel, dacă un lucru ne apare când într'un loc, când într'altul şi-l numim mişcător, cauza acestei denumiri este faptul ca se mişcă sau *mişcarea* sa.

Propoziţiile se împart în mai multe categorii, ca de pildă în universale şi particulare, nedeterminate şi singulare, după cantitate — sau în afirmative şi negative, după calitate etc. O împărţire care merită mai multă atenţie este cea în propoziţii adevărate şi false. O propoziţie este adevărată, dacă predicatul cuprinde subiectul sau este numele unui lucru, al cărui nume este şi subiectul. Propoziţia: „omul este un vieţuitor" este adevărată, pentrucă ceea ce se numeşte om va fi numit întotdeauna şi vieţuitor. Dimpotrivă, propoziţia în care predicatul nu cuprinde subiectul este falsă, ca „omul este o piatră". Cuvintele: adevărat, adevăr, propoziţie adevărată însemnează acelaşi lucru. De aici reiese că nu lucrurile înseşi sunt adevărate sau false, chiar dacă le opunem apariţiilor sau născocirilor, ci numai propoziţiile. Imaginea omului în oglindă sau o fantomă nu pot fi socotite ca oameni, dar nu din pricină că nu sunt „oameni adevăraţi", ci din pricina că pur şi simplu nu sunt oameni. False sunt numai propoziţiile „imaginea omului în oglindă este un om" sau „o fantomă este un om" (fără să se poată nega că o fantomă este o fantomă). De aceea adevărul nu este o proprietate a lucrurilor, ci a judecăţilor sau a propoziţiilor despre ele.

De aici o altă consecinţă, foarte însemnată pentru teoria cunoştinţei lui Hobbes. Adevărul şi eroarea nu se întâlnesc decât la fiinţe grăitoare. O fiinţă negrăitoare poate fi afectată la privirea unei imagini a omului în oglindă, ca de omul însuşi şi să fie cuprinsă de o teamă fără temeiu, totuşi ea nu concepe

imaginea ca falsă sau adevărată, întrucât nu-i dă un nume, ci numai ca asemănătoare (fapt asupra căruia nici nu se înşeală). Omul datoreşte cunoaşterea adevărată limbajului, dar tot acestuia îi datoreşte erorile şi neînţelegerile, când nu-l întrebuinţează sau înţelege cum trebue. Aşa se face că dacă nu găsim înţelepciune decât la oameni, tot numai la ei găsim şi prostia. Şi se mai poate susţine că cele dintâi adevăruri au fost produse în chip arbitrar de cei care au dat lucrurilor nume sau le-au acceptat dela aceştia. Căci, de pildă, propoziţia că omul este un vieţuitor este numai atunci adevărată, dacă oamenii cad de acord să dea aceste două nume aceluiaşi lucru.

Hobbes socoteşte judecata sau propoziţia ca primul pas în mersul filosofiei, comparabilă cu mişcarea unui picior înainte. Mişcarea celui de al doilea picior şi deci împlinirea primului pas se datoreşte silogismului, pe care îl analizează destul de amănunţit, dar fără prea multă originalitate.

Precum judecata este adunarea a două nume, silogismul este adunarea a două propoziţii legate printr'un termen comun sau adunarea a trei nume. Cele trei nume dintr'un silogism sunt numele aceluiaşi lucru, de unde şi corectitudinea concluziei. In silogismul: toţi oamenii sunt vieţuitoare, toate vieţuitoarele sunt corpuri, deci toţi oamenii sunt corpuri, — numele: oameni, vieţuitoare, corpuri, sunt numele aceluiaşi lucru.

E interesant de amintit că Hobbes nu socoteşte logica prea importantă, cu toate că se ocupă îndeajuns de ea. Regulele logice sunt mai puţin necesare pentru gândirea corectă, decât exerciţiul practic. Mult mai repede învaţă logica adevărată cei care studiază argumentele matematicienilor, decât cei care îşi petrec timpul cu adâncirea învăţăturilor logicienilor; precum copiii nu învaţă să umble prin prescripţii, ci prin exerciţiu. Totuşi îndată după această declaraţie, închină un capitol din lucrarea *De Corpore* erorii, falsităţii şi concluziilor greşite. Pentrucă, de fapt, Hobbes nu este împotriva logicei, ci numai împotriva abuzului de logică, pe care îl făceau filosofii scolastici din vremea lui şi care i s'a aplicat şi lui în decursul studiilor universitare.

Eroarea nu este posibilă numai în afirmaţie sau negaţie, ci şi în percepţie sau gândirea tăcută. Greşim în afirmaţie sau negaţie, dacă dăm unui lucru un nume care nu i se potriveşte, de pildă, dacă am numi soare atât imaginea reflectată în apă, cât şi soarele de pe cer şi am afirma că există doi sori. După cum am văzut, lucrul acesta nu i se poate întâmpla decât omului,

căci celelalte vieţuitoare nu întrebuinţează nume. Numai felul acesta de eroare merită denumirea de falsitate spre diferenţă de celelalte greşeli, căci ea nu provine din simţuri, nici din lucruri, ci din exprimarea nechibzuită, dat fiind că numele nu se bazează pe natura lucrurilor, ci pe voinţa oamenilor şi convenţia dintre ei.

Erorile tăcute, adică erorile simţurilor şi ale gândirii lăuntrice, apar când se trece dela o reprezentare la reprezentarea unui lucru cu totul de altă natură, sau când se consideră ceva care n'a fost niciodată sau nu va fi niciodată ca ceva ce s'a întâmplat sau se va întâmpla. Aşa de pildă, dacă socotim imaginea soarelui din apă drept soarele însuşi sau credem de câte ori vedrem săbii că au avut loc lupte sau vor avea loc lupte, pentrucă de regulă aşa se întâmplă, sau dacă socotim ceva ca semn pentru un lucru pentru care nu este, etc. Genul acesta de eroare nu se întâlneşte decât la fiinţe înzestrate cu simţuri, dar înşelăciunea nu provine din simţuri, nici din lucruri, ci din noi înşine, întrucât admitem în chip greşit că lucruri care nu sunt decât imagini, sunt ceva mai mult decât imagini.

Alte erori provin din silogism, fie din falsitatea premiselor, în care caz se numesc materiale, fie din falsitatea concluziei, în care caz se numesc formale. Hobbes le tratează destul de amănunţit, dar cu acelaşi sentiment de depreciere, întrucât socoteşte nimerit să repete că arta gândirii raţionale se învaţă mai repede prin practică, decât prin regule. Cu silogismul Hobbes consideră „primul pas" în filosofie ca realizat, lăsând să urmeze „drumul" însuşi al filosofiei, adică metoda de cercetare.

Metoda este în funcţie de felul în care este concepută, adică definită filosofia. Consecvent acestui principiu, Hobbes defineşte metoda ca drumul cel mai scurt pentru a afla consecinţe din cauzele lor cunoscute sau cauze din consecinţele lor cunoscute. Filosofia este ştiinţă despre cauze, ea se întreabă „de ce?", nu „ce?"

Cunoaşterea ştiinţifică constă în desfacerea elementelor şi punerea lor laolaltă. De aceea orice metodă, prin care se cercetează cauzele lucrurilor este sau compozitivă. sau rezolutivă, sau parţial compozitivă, parţial rezolutivă. De obiceiu metoda rezolutivă se numeşte analitică, cea compozitivă, sintetică.

In privinţa cunoaşterii trebue să se deosebească lucrurile care au nume universale, universalele, de cele care au nume singulare, singularele. Metoda în ce priveşte universalele este

pur analitică. Pentru a cunoaşte un patrat, trebue să-l desfacem într'o suprafaţă mărginită de patru drepte egale şi patru unghiuri drepte etc. Iar cauzele universalelor sunt cunoscute prin natura lor, sunt evidente, încât n'au nevoie de o metodă ca să fie cunoscute. Singura lor cauză este mişcarea. Diversitatea tuturor formelor purcede din diversitatea mişcărilor care le determină, iar ca pricină a mişcării nu poate fi socotită decât tot mişcarea. In celelalte domenii de cunoaştere, cum sunt geometria, fizica, politica etc., se întrebuinţează pentru cercetarea cauzelor de regulă amândouă metodele, şi cea analitică şi cea sintetică.

In afară de metoda descoperirii de noi adevăruri, filosofia întrebuinţează metoda învăţării, a demonstrării pentru alţii a adevărului aflat. Un rol însemnat îl joacă aici definiţia. Hobbes stabileşte ca principiu general că orice lucru care are o cauză sau produce o consecinţă, trebue definit prin cauza şi consecinţa sa, cunoaşterea cărora este scopul însuşi al filosofiei. Demonstraţia propriu zisă, este un silogism sau o serie de silogisme, care pornesc dela definiţia numelui şi ajung la o concluzie raţională.

4. — Filosofia naturală.

Din cuprinsul filosofiei naturale a lui Hobbes, în care găsim principii de geometrie, mecanică, fizică etc., fatal depăşite astăzi, partea care merită o atenţie deosebită este aşa numita filosofie primă (Philosophia Prima). E vorba de probleme care au format în toate timpurile o preocupare a filosofiei. Ce înţelege Hobbes prin filosofia primă? O spune în Leviathan, cap. IX. „Cel mai general subiect de ştiinţă este corpul, ale cărui singure două accidente sunt *mărimea* şi *mişcarea*. Prima problemă pe care şi-o pune deci filosoful cu privire la acest subiect este: ce e *mişcarea*, ce e *mărimea*. Această parte a filosofiei se numeşte de obiceiu Filosofie Primă". In lucrarea *De corpore*, Hobbes discută sub denumirea de filosofie primă despre loc şi timp, despre corp şi accident, despre cauză şi consecinţă, despre posibilitate şi realitate, despre egalitate şi diferenţă, despre cantitate, despre egalitatea proporţiilor şi despre drepte, curbe, unghiu şi figură.

Filosofia naturii poate fi începută cu maximum de folos printr'o „privaţiune", adică prin ideia unei nimiciri generale a lumii. Presupunând prin urmare că toate lucrurile au fost nimicite, ne putem întreba: ce ar mai rămâne unui om (care n'ar fi cuprins în nimicire) ca obiect al reflecţiunii filosofice

şi al cunoaşterii ştiinţifice? Ii vor rămâne reprezentările despre lume şi despre corpurile pe care le-a perceput înainte de nimicirea lumii, amintiri şi imagini despre mărimi, mişcări, tonuri, culori şi imagini ale ordinei şi părţilor lor. Dar cu toate că lucrurile acestea nu s'ar afla decât în mintea sa, ca simple idei sau imagini, i s'ar părea totuşi ca exterioare, ca şi cum n'ar depinde în nici un fel de spiritul său. Dacă cercetăm mai de aproape ce facem când gândim şi tragem concluzii, constatăm că şi în împrejurarea obişnuită în care toate lucrurile se găsesc în lume, tot numai cu imaginile noastre gândim. Ca să calculăm mărimile şi mişcările cerului sau ale pământului, nu ne ducem la faţa locului, ci în cabinetul de lucru. Intradevăr lucrurile pot fi tratate ştiinţific în două feluri, fie ca stări lăuntrice ale spiritului nostru (de pildă, în studiul aptitudinilor noastre), fie ca imagini ale lucrurilor exterioare, care ca atare nu există real, ci par numai a avea o existenţă în afară de noi. In acest ultim fel procedează şi filosofia primă.

Dacă ne amintim de un lucru dinainte de nimicirea presupusă şi nu suntem atenţi decât la faptul că are o existenţă în afară de spirit, lăsând la o parte toate celelalte însuşiri ale lui, obţinem o reprezentare numită „spaţiu". Este numai un spaţiu imaginar, totuşi este chiar lucrul denumit de toţi aşa. Nimeni nu socoteşte spaţiul ca ceva real umplut, ci numai ca ceva ce poate fi umplut sau ocupat, cum nimeni nu confundă corpul cu spaţiul, pentrucă acelaşi spaţiu cuprinde când un corp, când alt corp, ceea ce n'ar fi cu putinţă, dacă un corp ar cuprinde în sine spaţiul pe care îl ocupă la un moment dat. Totuşi unii filosofi, observă Hobbes, au dat o definiţie cu totul falsă spaţiului, din care apoi au tras concluzii tot atât de false. Astfel s'a definit spaţiul ca întinderea corpului şi cum întinderea poate fi mărită neîntrerupt, s'a dedus că şi corpurile pot fi întinse la nesfârşit, de unde apoi concluzia că lumea este infinită. Intr'o definiţie corectă, spaţiul este imaginea unui lucru existent în afară de noi, căruia nu-i luăm în considerare nici un alt accident, decât acela că el există în afară de spiritul cunoscător.

Precum corpul lasă despre mărimea sa o reprezentare în spiritul nostru, un corp în mişcare lasă o imagine a mişcării sale, anume reprezentarea unui corp care îşi schimbă neîncetat locul. Această reprezentare sau închipuire este ceea ce se numeşte, după Hobbes, timp. Toţi oamenii recunosc că un an este

timp, totuşi nu cred că anul este accidentul, starea sau modul vreunui corp, de aceea trebue să se admită că timpul nu se află în lucruri, în afară de noi, ci numai în gândirea spiritului. Ziua, luna şi anul nu sunt decât nume ale unor reprezentări formate în spiritul nostru. Timpul este o imagine sau o închipuire a mişcării, mai exact, este imaginea succesiunii momentelor din mişcarea unui corp, „mai înainte" sau „mai pe urmă". Definiţia timpului ca măsura mişcării nu este tocmai exactă, căci de fapt timpul se măsoară prin mişcare, nu mişcarea prin timp.

Ipoteza nimicirii lumii ajută la stabilirea spaţiului imaginar, care nu se găseşte în afară de noi. Dacă presupunem acum că refacem un lucru distrus sau îl creem din nou, acesta nu se reduce numai la spaţiul amintit, nu-şi capătă întinderea numai dela el sau deodată cu el, ci se cere să fie complet neatârnat ca existenţă de reprezentarea noastră. Mintea noastră îl aşează în spaţiul imaginar, dar ca existenţă trebue să fie desprins de noi. De unde definiţia: corp se numeşte tot ceea ce coincide cu o parte oarecare din spaţiu sau se întinde deodată cu el, independent de gândirea noastră.

Dacă un corp ocupă un spaţiu sau se întinde deodată cu el, întinderea aceasta totuşi nu este însuşi corpul întins. Tot aşa, dacă acelaşi corp îşi schimbă locul, schimbarea locului nu este însuşi corpul mişcat, sau dacă stă pe loc, repausul nu este însuşi corpul în repaus. Ce sunt atunci toate acestea? Ele sunt accidentele corpului. Accidentul poate fi deci definit ca modul sau felul în care un corp este reprezentat de noi sau, cu altă expresie, ca aptitudinea unui corp prin care provoacă în noi o reprezentare a sa. Definiţia aceasta nu lămureşte înseşi accidentele corpurilor, ci numai ideile noastre despre ele. Căci numai aşa putem răspunde la întrebările următoare. Cum se face că o parte a corpului este văzută aici, altă parte dincolo? Răspunsul corect: aceasta se întâmplă din pricina întinderii corpului. Sau, cum se face că un corp este văzut când aici, când acolo? Răspunsul: faptul se datoreşte mişcării sale. Sau, în sfârşit, cum se face că un corp este mai mult timp în acelaşi loc? Aceasta se datoreşte faptului că el nu este în mişcare. Accidentul este aşa dar felul în care un corp este perceput de către noi.

Când se susţine că un accident aparţine unui corp, nu trebue să se înţeleagă că el este cuprins în corp, ca roşul în sânge sau sângele într'o pată de pe haină, aşa dar ca o parte dintr'un

întreg, căci atunci şi accidentul ar fi un corp, ci ca mărimea, repausul, mişcarea în care se află ceva care este mare, sau este în repaus sau în mişcare.

Intinderea unui corp este acelaşi lucru cu mărimea sa sau cu ceea ce numesc unii spaţiu real. Mărimea nu depinde de conştiinţa noastră ca spaţiul imaginar, ea este o acţiune asupra spiritului nostru, a cărei cauză este mărimea reală. De aceea spaţiul imaginar este un accident al spiritului, mărimea un accident al unui corp, care există în afară de spirit.

Spaţiul (imaginar) care coincide cu mărimea corpului se chiamă locul corpului. Corpul însuşi este acela care ocupă locul. Locul se deosebeşte de mărime în primul rând prin faptul că acelaşi corp are aceeaşi mărime, fie că e în repaus, fie că e în mişcare, dar nu ocupă acelaşi loc dacă este în mişcare. Altă deosebire constă în faptul că locul este o reprezentare, deci nu este nimic în afară de spirit, câtă vreme mărimea este un accident al corpului şi nu este deci nimic înlăuntrul spiritului. Apoi, locul este o întindere aparentă, mărimea o întindere reală, corpul însuşi nefiind întindere, ci ceva întins. In sfârşit, locul în sine nu este mişcător, pentrucă dacă ceva se mişcă însemnează tocmai că îşi schimbă locul, încât dacă locul însuşi s'ar mişca, ar însemna că ocupă şi el un loc, care la rândul lui ar ocupa un alt loc, ceea ce este absurd. Cei care susţin că locul este nemişcător din pricină că el este spaţiul în genere, nu trebue să uite că în afară de nume nu există nimic general sau universal, deci nici spaţiul în genere nu este decât o imagine aflătoare în spiritul nostru despre un corp oarecare cu o mărime şi o formă anumite.

Accidentul din pricina căruia dăm unui corp un nume anumit sau accidentul care îşi determină subiectul, se numeşte de obiceiu natură sau esenţă. Astfel este natură pentru om raţiunea, pentru corp întinderea. Aceeaşi esenţă sau natură, întrucât lucrurile sunt produse, se numeşte formă. Corpul însuşi în raport cu un accident al său se numeşte subiect, în raport cu forma sa se numeşte materie. Prin urmare materia comună tuturor lucrurilor, numită de filosofi materia prima, nu este un corp deosebit de celelalte corpuri. Ea nu este decât un nume, e drept însă că un nume folositor. Cu alte cuvinte, este reprezentarea unui corp fără să se ţină seamă de forma şi accidentele sale, ci numai de mărimea şi întinderea sa şi de aptitudinea de a avea forme şi accidente.

După acestea putem înţelege mai bine şi problema cau-

zalităţii. Se spune despre un corp că acţionează adică face unui alt corp ceva, dacă el provoacă un accident acestuia sau îl distruge, şi că dimpotrivă, corpul sufere ceva, dacă i s'a provocat sau distrus un accident, adică i s'a făcut ceva de către un alt corp. Corpul din prima situaţie se numeşte activ (agens), cel din ultima situaţie, pasiv (patiens). De pildă, focul care ne încălzeşte mâna este un corp activ, mâna care se încălzeşte este un corp pasiv. Accidentul provocat în corpul pasiv se numeşte consecinţă sau efect.

Corpul activ nu provoacă efectele la întâmplare, ci corespunzător accidentelor sale. Aşa dar, consecinţa urmează nu din pricină că un corp activ este corp, ci din pricină că un corp este de un anumit fel şi are o anumită mişcare. Altfel toate corpurile active ar provoca în corpurile pasive aceleaşi efecte, căci corpurile ca atare sunt toate egale. Focul de pildă, nu încălzeşte pentrucă este corp, ci pentrucă este un corp cald. De aceea cauzele tuturor efectelor constau în accidente anumite ale corpurilor active şi pasive. Cauza totală este suma tuturor accidentelor care aparţin ambelor corpuri (activ şi pasiv), fără a căror prezenţă producerèa efectului nu poate fi gândită. Suma accidentelor care aparţin corpului activ, întrucât provoacă efectul, se numeşte cauză eficientă; suma celor care aparţin corpului pasiv, se numeşte cauză materială.

Cauzarea efectelor se face printr'un proces continuu, încât orice schimbare a corpului activ se traduce printr'o schimbare corespunzătoare în corpul pasiv. Dacă focul devine tot mai cald, creşte în acelaşi timp şi căldura corpurilor înconjurătoare. Ceea ce pe de altă parte este o dovadă că schimbarea constă exclusiv în mişcare. Orice schimbare într'un corp constă într'o mişcare a părţilor sale şi numai mişcarea poate provoca într'un corp o schimbare. De aceea repausul nu este cauză pentru nimic, nici pentru o mişcare a corpului pasiv, nici pentru o schimbare a lui. Cauzalitatea se leagă în chip necesar de mişcare. Este una din ideile fundamentale ale filosofiei lui Hobbes.

Cauzei şi efectului le corespund putinţa (potentia) şi actualitatea (actus). Ele sunt unul şi acelaşi lucru, numai că sunt privite din puncte de vedere diferite şi sunt denumite în chip deosebit. Dacă într'un corp activ se găsesc toate accidentele care puse în contact cu un alt corp sunt în stare să provoace la acesta un anumit efect, spunem că acel corp activ este putinţa acelui efect. Dar accidentele acestea care constituesc

putinţa, constituesc, după cum am văzut, în acelaşi timp şi cauza eficientă sau, mai exact, putinţa şi cauza eficientă sunt acelaşi lucru în perspective diferite. Vorbim despre cauză în raport cu efectul, dacă acesta este realizat; despre putinţă, dacă efectul se va întâmpla. Cauza se raportează la trecut, putinţa la viitor, faptul în sine este însă acelaşi.

Ca şi în cazul efectului, fiind vorba de lucruri identice, actualizarea nu este posibilă, decât dacă putinţa este completă. In schimb în clipa în care cauza sau putinţa este completă se vor ivi şi efectele sau actualizarea. Căci tot ceeace se întâmplă, se întâmplă în chip necesar, adică din cauze necesare. Nimic nu se petrece la întâmplare, nu există nimic accidental decât în raport cu evenimentele de care nu depinde. Ploaia de azi dimineaţă este necesară, adică a fost provocată de cauze necesare. Noi o socotim însă ca accidentală pentrucă nu-i cunoaştem cauzele, cu toate că ele în momentul de faţă există. Intâmplător, posibil, probabil, se numeşte nu ceea ce este întâmplător, posibil sau probabil, ci ceva ale căror cauze necesare nu le cunoaştem. Afirmaţia unui eveniment viitor ca: „mâine va ploua" este necesar adevărată sau necesar falsă, dar cum nu ştim dacă este falsă sau adevărată, o numim posibilă sau accidentală. Adevărul ei nu depinde însă de cunoştinţa noastră, ci de faptul dacă sunt de faţă cauzele corespunzătoare.

In sfârşit, după cum cauza eficientă a oricărei mişcări sau schimbări constă într'o mişcare a corpului sau corpurilor active, tot aşa, fiind vorba de acelaşi fapt, orice putinţă activă este întotdeauna o mişcare. Putinţa sau virtualitatea nu este un accident deosebit de orice realitate, ci chiar o realitate, anume o mişcare, numită putinţă numai din pricina că prin ea se produce o altă realitate.

Două corpuri sunt diferite, dacă se poate spune despre unul ceva ce în acelaşi timp nu se poate spune despre celălalt. Două corpuri nu sunt acelaşi corp pentrucă fiind două, se găsesc în acelaşi timp în două locuri, apoi sunt şi ca număr diferite: unul şi încă unul. Corpurile care se deosebesc mai mult decât prin mărime se numesc deosebite, cele care se deosebesc numai prin mărime se numesc asemănătoare, iar dacă au aceeaşi mărime, se numesc egale.

Asemănarea sau neasemănarea, egalitatea sau inegalitatea corpurilor între ele se numesc relaţii. Din punctul acesta de vedere se socotesc corpurile în relaţie sau în corelaţie. De exemplu relaţia după mărime (egal, mai mare, mai mic) se

numeşte proporţie. Relaţiile nu sunt accidente speciale, deosebite de celelalte accidente ale lucrului comparat, ci unul dintre acestea, anume cel pe temeiul căruia se face comparaţia.

Un corp poate fi comparat şi cu sine însuşi în timpuri diferite. Aici se pune problema individuaţiei, atât de controversată de filosofi. In ce sens rămâne un corp acelaşi, în ce sens devine un altul decât a fost mai înainte? Este moşneagul acelaşi om care a fost în tinereţe? Rămâne un stat acelaşi în decursul veacurilor? Unii atribuesc individuaţia unităţii materiei, alţii unităţii formei şi unii chiar sumei tuturor accidentelor. Pentru materie pledează împrejurarea că o bucată de ceară, fie că are o formă rotundă, fie că are o formă cubică, rămâne aceeaşi ceară, aşa dar aceeaşi materie. Pentru formă pledează împrejurarea că deşi omul îşi schimbă materia din tinereţe până la bătrâneţe, rămâne numeric mereu acelaşi om şi deci dacă identitatea sa nu se datoreşte materiei, în aparenţă nu ne rămâne decât să o atribuim formei. Pentru suma accidentelor nu se poate aduce însă nici un argument. Cine întemeiază individuaţia pe aceasta, va trebui să dea unui lucru un nume nou cu fiecare nou accident, căci lucrul însuşi a devenit altceva. Dar nici celelalte păreri nu sunt întemeiate. După prima, un om care a greşit nu mai este acelaşi cu cel care va fi pedepsit, căci corpul omenesc se schimbă necontenit. La fel un stat care îşi schimbă legile în decursul vremurilor, nu mai este acelaşi, concluzie care ar încurca întregul drept cetăţenesc. După a doua se ajunge la posibilitatea de a se considera două lucruri care există în acelaşi timp, numeric ca acelaşi lucru. Astfel în cazul renumitei corăbii a lui Teseu, despre care sofiştii au discutat atât de mult, dacă i se înlocuesc toate scândurile una câte una, cu altele noi, numeric rămâne aceeaşi corabie; dar dacă cineva reface corabia din scândurile vechi, în aceeaşi formă, fără îndoială că şi corabia aceasta ar fi numeric aceeaşi cu cea dela început. Am avea deci două corăbii numeric identice, ceea ce este absurd. De fapt principiul individuaţiei nu se bazează nici numai pe materie, nici numai pe formă.

Dacă se pune problema identităţii unui obiect, hotărîtor este mai ales numele care i s'a dat. Căci întrebarea dacă Socrate este acelaşi om, diferă de întrebarea dacă a rămas acelaşi corp, căci corpul său poate să nu mai fie acelaşi la bătrâneţe, ca la tinereţe, dacă n'ar fi decât din pricina mărimii. Ca om rămâne însă acelaşi. Dacă i s'a dat unui lucru un nume care

îl arată ca identic, ţinându-se seama numai de materia sa, el îşi va păstra identitatea şi individualitatea numai în măsura în care materia rămâne aceeaşi. De aceea apa rămâne aceeaşi şi în mare şi în nori, şi ca lichid şi ca ghiaţă. Dacă dimpotrivă, numele se dă după formă, pentrucă deţine în ea un principiu de mişcare, lucrul rămâne acelaşi individ atâta vreme cât mişcarea rămâne aceeaşi. Omul rămâne acelaşi în măsura în care acţiunile şi gândurile sale decurg din acelaşi principiu vital al mişcării, pe care îl deţine dela naştere; cum vorbim de acelaşi râu, dacă purcede din acelaşi izvor, cu toate că apa lui nu este mereu aceeaşi. De asemenea un stat rămâne acelaşi dacă manifestările lui se trag progresiv din aceeaşi alcătuire, din aceeaşi structură, indiferent dacă oamenii sunt aceeaşi sau nu. In sfârşit, dacă se dă numele unui lucru din pricina vreunui accident, identitatea depinde de materie, căci dacă se ia din materie sau se adaugă, dispar accidente şi apar altele, care numeric nu mai sunt identice. O corabie, sub numele căreia înţelegem o materie aşezată într'un anumit fel, va fi aceeaşi atâta vreme cât materia ei va fi aceeaşi; dacă nu mai rămâne nici o parte din materia ei, numeric a devenit o altă corabie; dacă s'au păstrat unele părţi, iar altele s'au înlocuit, corabia este în parte aceeaşi, în parte alta.

5. — Psihologia.

Hobbes, după cum am văzut din clasificarea ştiinţelor sau din diviziunea filosofiei, pune studiul aptitudinilor şi pasiunilor omeneşti, probleme care ţin astăzi de psihologie, în sarcina eticei, alături de studiul moravurilor. Totuşi el restrânge la un moment dat înţelesul eticei strict la filosofia morală, după cum vom arăta, încât am crezut că e mai nimerit să desfacem preocupările acestea, înfăţişând pe de o parte psihologia şi consideraţiile generale despre om, pe de altă parte etica, ceea ce ne va apropia treptat de filosofia civilă sau de politică, partea principală a operei lui Hobbes.

Hobbes nu se mulţumeşte cu un studiu parţial al omului, ci îl studiază complet, biologic, psihologic, moral şi politic. Hobbes aplică şi în privinţa omului, fie că e vorba de latura biologică, fie că e vorba de latura psihologică, concepţia sa filosofică despre mişcare (socotită ca pricina tuturor lucrurilor). De pildă, socoteşte viaţa omenească în funcţie de circulaţia sângelui. Sângele circulă însă numai atât timp cât

inima se contractă şi se dilată, punându-l în mişcare. De unde îşi are însă inima mişcarea? Dela vreo mişcare care se petrece în sânge? Cu alte cuvinte: se mişcă inima din pricina sângelui sau sângele din pricina inimei? Câtă vreme copilul e în pântecele mamei sale, mişcarea inimei îşi are originea în sângele matern. După naştere însă observăm că omul nu poate trăi fără aer, de unde concluzia că aerul pricinueşte mişcarea inimei, sau ceva din cuprinsul aerului. Şi după cum viaţa este mişcarea sângelui, moartea este oprirea lui. Sau în legătură cu reprezentările, Hobbes, după ce observă că originea lor stă în simţuri (şi deci nu există nici o concepţie a spiritului uman care să nu provină la început total sau parţial din simţuri), stărueşte asupra sensaţiilor ca să arate că pricina lor sunt corpurile exterioare sau obiectele care impresionează organul propriu fiecărei sensaţii. Aceste impresii se propagă prin intermediul nervilor şi a celorlalte fibre şi membrane până la creer şi inimă, provocând acolo o rezistenţă, o contrapresiune, un efort al inimei care tinde să se degajeze. Acest efort, fiind dirijat în afară, ni se pare ceva exterior nouă. Părerea aceasta sau nălucirea aceasta este ceea ce se numeşte sensaţie. Ea constă pentru ochi de exemplu, în lumină sau culoare, pentru ureche în sunet, pentru nas în miros, pentru limbă în gust şi pentru restul corpului în căldură, frig, aspru, moale şi celelalte cantităţi care se deosebesc prin pipăit. Lumina, culoarea etc., nu sunt accidente ale obiectelor, ci numai năluciri în noi. Ideea aceasta, declară Hobbes, n'a mai avut-o nimeni până la el. Toate calităţile care se numesc sensibile nu sunt în obiectul care le cauzează decât tot atâtea mişcări diferite ale materiei, prin mijlocirea cărora el impresionează organele noastre în chip diferit. Iar în noi care suntem impresionaţi deasemenea nu există altceva decât mişcări diferite (căci mişcarea nu naşte decât mişcare). Dar ceea ce ne apare, atât în stare de veghe cât şi în vis, nu este decât nălucire. Căci după cum apăsarea, frecarea sau lovirea ochiului ne dă o nălucire de lumină, sau comprimarea urechei produce un sgomot, la fel fac corpurile pe care le vedem sau le auzim prin acţiunile care sunt puternice, cu toate că pe ele înseşi nu le observăm. Sensaţia nu este deci decât o nălucire pricinuită de impresiunea, adică de mişcarea lucrurilor exterioare asupra ochilor, urechilor şi celorlalte organe ale noastre.

Concepţia despre generalitatea mişcării l-a ajutat pe Hobbes să fie foarte înaintat pentru vremea lui, atât în teoriile lui fizi-

ologice, cât şi în teoriile lui psihologice. Mai ales în teoria sensaţiilor şi a specificităţii simţurilor el este un precursor autentic al ştiinţei moderne.

Aceeaşi concepţie despre mişcarea universală, îl duce uneori la analogii fără nici o valoare explicativă. De pildă, după el, imaginaţia (imaginea) nu este decât o sensaţie descrescândă. Un lucru în repaus nu-şi schimbă starea decât dacă un alt corp îl pune în mişcare. La fel un lucru în mişcare nu se opreşte decât împiedecat de alt corp. Precum marea continuă să se frământe şi după ce a încetat vântul, mişcarea provocată în lăuntrul omului când vede sau când aude etc., nu încetează deodată cu îndepărtarea obiectului. Noi păstrăm din pricina aceasta o imagine a lucrului văzut mai slabă însă decât dacă obiectul ar fi de faţă. Aceasta este imaginaţia, fantasia sau apariţia. Memoria nu este decât imaginaţia privită din alt punct de vedere. Când vrem să exprimăm lucrul însuşi, adică reprezentarea însăşi, spunem imaginaţie, când vrem să exprimăm descreşterea sensaţiei (treptata ei slăbire până la dispariţie), spunem memorie.

Visurile sunt imaginaţiile celor care dorm. Ele au existat, ca toate imaginaţiile, mai înainte în simţuri şi au drept cauză tulburarea anumitor părţi interioare ale corpului. Tulburările diferite dau deci visuri diferite. Pentrucă în stare de veghe mânia ne dă căldură în anumite părţi ale corpului, invers, în somn sensaţia de căldură în aceleaşi părţi provoacă mânia şi face să apară imaginaţia unui duşman etc. Visurile sunt deci drumul invers al imaginaţiei din timpul de veghe.

Tot prin concepţia mişcării explică şi celelalte funcţii sufleteşti. Hobbes distinge la animale (deci şi la om) două mişcări care le sunt proprii: mişcarea vitală, care începe dela naştere şi încetează numai la moarte (circulaţia sângelui, respiraţia, digestia, nutriţia, excreţia) şi mişcarea animală sau voluntară, cum sunt mersul, vorbitul sau mişcarea vreunei părţi a corpului într'un fel imaginat mai întâi în spirit. Mişcarea voluntară depinde totdeauna de o gândire care o precede sau cu alte cuvinte, orice mişcare voluntară începe printr'o imaginaţie. Aceste începuturi ale mişcării, care se petrec înlăuntrul corpului uman pornind dela o imaginaţie, întrucât se găsesc înainte de traducerea lor într'o mişcare exterioară vizibilă, se numesc efort. De efort se leagă apoi toate pasiunile omeneşti, ca varietăţi ale lui. De pildă, dacă efortul este îndreptat spre ceea ce îl cauzează, se numeşte apetit sau dorinţă (foamea este

dorința de hrană etc.); dacă efortul se îndepărtează de ceva, se numește aversiune etc.

Pasiunile sunt importante pentrucă sunt singurele cauze ale deosebirilor dintre spirite. Diferența dintre pasiunile înseși purcede din constituția diferită a corpului și în parte din educația diferită. Pasiunile care pricinuesc cele mai mari deosebiri între oameni sunt dorința mai mare sau mai mică de putere, bogăție, știință și onoare, sau pentrucă ultimele trei nu sunt decât feluri de putere, toate pot fi reduse la dorința de putere. Cei care n'au o mare pasiune pentru putere, nu pot avea nici o imaginație mare, nici judecată multă, căci gândurile nu sunt față de dorințe decât cercetași și spioni care privesc în depărtare ca să găsească drumul către lucrurile dorite.

6. — Etica și religia.

Care sunt manierele sau calitățile care fac pe oameni să trăiască în pace și armonie? In legătură cu aceasta, Hobbes precizează că fericirea vieții omenești nu constă în odihna unui spirit satisfăcut. Ceea ce numeau vechii filosofi moraliști: Finis ultimus sau Summum Bonum, nu există. Fericirea este un progres continuu dela dorința unui obiect la dorința altui obiect, țelul dorinței nu este să fie satisfăcută odată pentru totdeauna, ci să asigure pentru totdeauna drumul dorinței viitoare. De aceea oamenii nu urmăresc numai procurarea unei vieți mulțumite, ci și asigurarea ei. De aici purcede înclinația generală a umanității de a dori neîncetat puterea (după puterile fiecăruia).

Concurența pentru bogăție, onoare, conducere sau oricare altă putere, duce la luptă, la dușmănie și la războiu, pentrucă mijlocul de a obține lucrul dorit este uciderea, învingerea sau îndepărtarea concurentului. Totuși alte pasiuni dispun pe oameni să se supună unei puteri comune, să renunțe la starea de luptă în folosul păcii. Acestea sunt: dorința de bună stare și plăcerea sensuală, teama de moarte și răni, apoi dragostea pentru arte (pentru știință și artele pacifice) a cărei satisfacere presupune răgaz și liniște.

Toate virtuțile nasc după Hobbes din interese personale și pasiuni legate de acestea. Iubirea pentru virtute provine din iubirea pentru laudă sau cu alte cuvinte: dorința de a fi lăudat dispune la acțiuni lăudabile, capabile să placă celor care sunt chemați să le judece. Ura naște din greutatea pe care

o simt oamenii ca să recunoască marile binefaceri pe care le au dela cineva pe care îl socotesc egalul lor. Căci binefacerile obligă, iar obligația este o sclavie; o obligație de care cineva nu se poate libera este o sclavie perpetuă şi sclavia faţă de un egal este odioasă. O binefacere dela un om socotit superior duce însă la iubire şi recunoştinţă, pentrucă ea nu aduce o nouă scoborîre. Ambiţia provine din opinia suficienţei, din opinia bună pe care oamenii o au despre înţelepciunea lor şi care fără o întrebuinţare publică ar rămâne fără onoare. Curiozitatea de a cunoaşte provine din teama de viitor, pentrucă numai cunoaşterea cauzelor îi poate feri de riscuri. Morala lui Hobbes este aşa dar individualistă şi utilitaristă.

Religia nu are o explicare mai înaltă. După Hobbes religia naturală provine, ca şi ştiinţa, din teama de viitor. Curiozitatea sau iubirea pentru cunoaşterea cauzelor, specifică omului, duce dela efect la căutarea cauzei, apoi la aflarea cauzei acestei cauze şi a. m. d. până se ajunge în chip necesar la imaginea unei cauze care nu depinde de nici o cauză anterioară şi care este eternă, cauza numită Dumnezeu. Iar cei care nu se ocupă de cauzele naturale ale lucrurilor sunt înclinaţi, din pricina ignoranţei în care se găsesc cu privire la ceea ce le poate face bine sau rău, să imagineze diferite feluri de puteri invizibile şi să se închine lor, făcând din creatura propriei lor imaginaţii, obiect de cult, adică zei. Iată cum, din varietatea nenumărată a imaginaţiei lor, oamenii au creat nenumărate feluri de zeităţi. Această frică de lucruri invizibile este sămânţa naturală a tot ceea ce se numeşte religie, sămânţă care nu se găseşte decât în oameni, încât nici religia nu se găseşte decât la oameni. Hobbes stărueşte în mai toate lucrările lui asupra religiei, încercând tocmai prin această discuţie neîncetată şi a îndoielilor pe care le sugerează, să-i sdruncine autoritatea. Doctrina lui tindea să scoată statul de sub influenţa politică a bisericei.

Oamenii sunt egali dela natură în ce priveşte facultăţile corpului şi cele ale spiritului, cel puţin când se consideră lucrurile în ansamblul lor, încât nimeni nu poate să ceară pentru sine un avantaj pe care să nu-l poată pretinde şi un altul. Din această egalitate de capacitate rezultă o egalitate a speranţei de a atinge scopurile urmărite — şi ori de câte ori doi oameni doresc acelaşi lucru, devin duşmani şi caută să se distrugă sau să se subjuge unul pe altul. Un om care îşi întemeiază o

gospodărie se teme mereu de agresori, care îl vor deposeda nu numai de avere, dar şi de viaţă şi libertate. Agresorul este ameninţat la rândul său de aceeaşi primejdie din partea altora. De aceea din egalitate naşte neîncrederea. In starea aceasta, mijlocul cel mai raţional al fiecăruia de a-şi asigura securitatea, este de a o lua înainte celorlalţi, fie prin forţă, fie prin viclenie, şi de a-i face pe cât mai mulţi nevătămători. Prin urmare fiecare este nevoit să obţină atâta stăpânire asupra altora, de cât are nevoie pentru conservarea sa. In chipul acesta din neîncrederea reciprocă purcede războiul. Atâta vreme cât oamenii trăiesc în afară de stările civile, adică nu se supun unei puteri comune care să-i menţină pe toţi sub stăpânirea fricei, ei se găsesc în stare de războiu permanent, de războiu al fiecăruia împotriva tuturor. Războiul nu constă numai în bătălie sau violenţă imediată, ci el există în tot decursul timpului în care voinţa de a se bate este suficient de vădită.

Tot ce se leagă de timpul de războiu, adică de timpul în care fiecare este duşmanul fiecăruia, se leagă deopotrivă de timpul în care oamenii trăiesc fără altă securitate, decât aceea pe care le-o pot procura propria lor forţă şi propria lor ingeniozitate. Intr'o astfel de condiţie nu este posibilă industria, pentrucă produsele ei sunt nesigure, deci nici cultura pământului, nici navigaţia, nici locuinţele şi aşezările confortabile, nici maşinile, nici artele, nici asociaţiile şi ceea ce este mai ràu decât toate, oamenii trăiesc cu groaza continuă şi primejdia continuă a unei morţi violente. Viaţa este singuratecă, săracă, îndobitocită şi scurtă. Desavantajele acestui timp, care precede starea civilă, sunt nenumărate. Timpul de războiu nu cunoaşte nici o lege, încât totul e permis, şi nici nu poate fi făcută vreo lege, câtă vreme oamenii nu cad de acord asupra persoanei care trebue să o facă. In timpul de războiu nimic nu poate fi injust. Noţiunile de dreptate şi nedreptate nu pot să apară în această condiţie, pentrucă unde nu este o putere comună, nu există lege, iar unde nu există lege, nu există nedreptate. Forţa şi viclenia sunt în războiu cele două virtuţi cardinale. Justiţia şi injustiţia nu sunt facultăţi ale corpului sau ale spiritului, căci dacă ar fi, s'ar găsi şi în omul care ar fi singur pe lume, cum se găsesc sensaţiile şi pasiunile. Ele sunt calităţi care se referă la oameni trăitori în societate şi nu la oameni care trăiesc singuratec. Rezultă de aici că în războiu nu există nici proprietate, nici stăpânire, ci numai ceea ce fiecare poate să ia şi atâta vreme cât poate

păstra. Iată condiţia mizerabilă în care aşează natura pe om.

Omul are totuşi posibilitatea să părăsească starea de războiu, datorită în parte pasiunilor, în parte raţiunii. Am văzut câteva din pasiunile care înclină pe om spre pace; cele mai de seamă sunt: frica de moarte, dorinţa de lucruri necesare pentru un traiu bun şi speranţa de a le putea obţine prin industrie. Raţiunea la rândul ei sugerează articole de pace, prin care oamenii se pot înţelege între ei. Aceste articole se numesc cu alt nume legi naturale şi constituesc temeiul raţional al stărilor civile. Să stăruim puţin asupra lor.

Dreptul naturii este libertatea pe care o are fiecare de a se folosi de puterea sa pentru conservarea vieţii sale, după judecata şi raţiunea proprie, iar legea naturală este un precept sau o regulă generală descoperită de raţiune şi care pe de o parte opreşte o acţiune care poate să distrugă viaţa proprie sau să împiedice mijloacele de păstrare a ei, pe de altă parte opreşte nesocotirea unei acţiuni prin care viaţa poate fi păstrată mai bine. Aşa dar dreptul constă în libertatea de a face sau de a nu face, câtă vreme legea constă în obligaţia de a face sau a nu face ceva.

Fiecare om are dela natură un drept asupra tuturor lucrurilor, chiar asupra corpurilor altora, căci în condiţia de războiu a fiecăruia împotriva tuturor, în care fiecare este condus prin propria sa raţiune, nu există nici un mijloc care să nu poată fi de vreo utilitate oarecare pentru conservarea vieţii proprii împotriva inamicilor. Deci atâta vreme cât dăinueşte dreptul acesta natural al fiecăruia asupra fiecărui lucru, nu poate să existe pentru nimeni vreo securitate, oricât ar fi de puternic sau de înţelept. De aici, preceptul sau regula generală a raţiunii, *că fiecare trebue să caute pacea prin toate sforţările sale, atât cât are nădejdea că o obţine, iar când n'o poate obţine, îi este îngăduit să caute toate mijloacele care îl pot ajuta sau favoriza în războiu şi să se folosească de ele.* Prima parte a acestei reguli cuprinde prima şi fundamentala lege a naturii care este a căuta pacea şi a o urma. Partea doua cuprinde suma dreptului naturii, care este apărarea prin toate mijloacele la îndemână.

Din legea aceasta fundamentală a naturii, care comandă căutarea păcii prin toate sforţările, Hobbes derivă 19 legi naturale mai de seamă care impun pacea. Ele par complicate la prima vedere, dar pentru cei cari nu sunt capabili de mai multă judecată pot fi rezumate într'o regulă simplă: să nu

faci altora ceea ce nu vrei să ţi se facă ţie (ce ţie nu-ţi place, altuia nu face).

Legile naturii obligă întotdeauna în conştiinţă, dar ele nu obligă efectiv decât dacă există securitate, adică în cuprinsul statului. Legile naturii sunt neschimbătoare şi eterne, căci injustiţia, nerecunoştinţa, aroganţa, orgoliul etc., nu pot deveni niciodată legale. Nu se poate niciodată obţine ca războiul să păstreze viaţa, iar pacea să o distrugă. In sfârşit, ele sunt uşor de urmat, pentrucă nu obligă decât la o dorinţă şi la un efort, prin acestea ele se şi împlinesc.

Ştiinţa legilor naturii este adevărata şi singura filosofie morală, căci aceasta nu este decât ştiinţa binelui şi a răului din relaţiile şi societatea oamenilor. Cum pacea este un bine, iar războiul un rău, mijloacele sau căile păcii (justiţia, recunoştinţa, modestia, echitatea etc.) sunt de asemenea bune, adică virtuţi morale. Cele contrare lor sunt rele, adică vicii. Ştiinţa binelui şi a răului, a virtuţilor şi a viciilor sau a legilor naturale este acelaşi lucru cu filosofia morală. Cu aceasta cunoaştem toate elementele care împing pe om să trăiască în armonie cu alţii, în societate, şi să se supună unei puteri comune, statul.

7. — Politica.

Starea mizerabilă de războiu nu poate fi depăşită numai prin pasiunile care împing pe om să caute pacea sau prin legile naturale a căror obligaţie este doar lăuntrică, ci se cere constituirea societăţii civile, a puterii de stat. Securitatea omului nu poate fi garantată nici de consimţimântul câtorva persoane, căci împotriva unei asociaţii atât de mici oricând se găseşte un inamic mai puternic, ispitit la războiu de putinţa victoriei. Dar chiar dacă numărul celor care se unesc pentru apărare în comun este foarte mare, dacă nu sunt de acord să întrebuinţeze mijloacele cele mai potrivite, pacea nu va fi de lungă durată. Deosebirile de păreri, emulaţia, invidia, interesele personale, vor zădărnici orice acţiune eficace şi vor duce la destrămarea asociaţiei. Se cere deci să existe o teamă care să împiedice desordinea, o putere care să constrângă pe oameni să se supună aceloraşi reguli, pentru folosul comun.

Ca să se asigure deci pacea între oameni, trebue să existe o singură voinţă a tuturor, care să pună ordine în lucrurile necesare pentru administrarea păcii şi a apărării comune. Aceasta nu se poate face decât dacă fiecare particular îşi supune voinţa

proprie voinței unuia singur sau a unei adunări, ale cărei hotărîri privitoare la pacea generală să fie urmate în mod absolut și considerate ca ale tuturor celor care compun corpul republicei. Dacă fiecare particular cedează dreptul asupra forței și facultăților sale, cu condiția ca toți să facă la fel, cel care primește supunerea obține o forță atât de mare, încât poate face să tremure pe toți care ar vrea să se desfacă și să rupă învoiala, ceea ce îi păstrează în datorie și supunere.

In cuprinsul statului, omul sau adunarea cărora și-au supus toți ceilalți voințele constituesc puterea suverană, adică exercită imperiul și dominația supremă. Puterea suverană purcede din cedarea sau renunțarea la dreptul de apărare din partea fiecărui particular. Cei care și-au cedat dreptul se numesc supuși.

Scopul pentru care oamenii se supun unul altuia este siguranța publică. Ei renunță la dreptul de a se apăra după bunul plac în schimbul apărării pe care le-o dă statul. Siguranța nu se păstrează însă numai prin pacte și contracte, ci în același timp prin pedepse care reprezintă un rău mai mare decât avantajul obținut prin injustiție sau nesupunere. Dacă dreptul de a pedepsi o ofensă e cedat cuiva, acesta deține sabia justiției. Cedarea este absolut necesară pentru siguranța fiecărui particular și pentru pacea publică și trebue să se facă față de o singură persoană sau o singură adunare. Dreptul acesta de a se servi de sabie sau de forță pentru impunerea pedepselor, constitue însă un drept suveran și nu poate fi cedat decât celui care deține puterea suverană. Sau întrucât suveranul nu poate să păstreze siguranța publică decât prin pedepse, sabia justiției îi revine în mod firesc. Tot lui îi revine și sabia războiului, adică dreptul de a face războiu și de a încheia pace, căci un stat nu poate fi apărat față de atacurile din afară dacă forțele de care dispune nu sunt utile. Dreptul de războiu trebue să revină celui care are dreptul la pedeapsă, pentrucă numai el are mijloacele de a constrânge pe toți ca să ia armele. Dreptul de a purta războiu atrage după sine și dreptul de a hotărî momentul și felul în care războiul trebue dus.

Drepturile suveranului sunt nelimitate, căci pentru păstrarea păcii este necesar și să se prevină certurile dintre oameni, născute din opiniile deosebite despre proprietate, justiție, utilitate, bine, onestitate, etc., prin reguli generale care să curme discuția și să impună tuturor același punct de vedere. Regulile sau măsurile acestea nu sunt decât legile civile, de

aceea tot suveranului îi revine şi dreptul de a face legile, care apar de astă dată ca ordonanţe sau edicte publicate de suveran ca să servească dinainte ca regulă pentru acţiunile particularilor.

Tot suveranului îi revine dreptul de a numi pe magistraţi şi pe ceilalţi funcţionari ai statului, care de fapt nu sunt decât ajutoarele şi subalternii săi. Ii revine de asemenea dreptul de a examina doctrinele care trebuesc predate în stat, întrucât voinţa este în funcţie de opinia pe care o au oamenii despre ceea ce trebue să facă. De aceea în interesul păcii generale nu trebue să permită propovăduirea sau introducerea vreunei opinii sau doctrine potrivnice suveranului, legilor instituite de el sau intereselor statului. In sfârşit, din moment ce fiecare particular şi-a supus voinţa sa voinţei celui care posedă voinţa suverană în stat, însemnează că nimeni nu poate întrebuinţa împotriva acestuia propriile lui forţe şi deci suveranul nu este justiţiabil, orice ar întreprinde. El nu răspunde faţă de nimeni, pentru nimic.

Suveranul nu este obligat să respecte legile civile, căci s'ar obliga faţă de sine însuşi, el fiind creatorul lor. El nu este obligat să respecte nici propietatea, căci nimeni nu are vreun drept de proprietate care să nu emane dela suveran. In starea de războiu fiecare are drept asupra fiecărui lucru. Proprietatea particulară începe numai în societatea civilă, instituită de legi, îngăduită de suveran. Tot legile civile, adică suveranul, stabilesc ce trebue să se înţeleagă prin tâlhărie, omor, adulter şi injurie.

Atributele suveranităţii sunt aşa dar putinţa de a face şi a abroga legile, de a declara războiu şi a încheia pace, de a judeca direct sau indirect toate procesele, de a alege pe toţi funcţionarii, magistraţii şi consilierii. Deci este suveran într'un stat cel care poate face în chip legitim ceea ce nu revine nici unui cetăţean, nici chiar mai multora la un loc, să întreprindă.

Puterea suverană cu toate că naşte din contract, nu poate fi revocată legitim nici chiar dacă se face cu consimţământul celor care au stabilit-o. Căci Hobbes concepe contractul social în aşa fel încât nu mai poate fi desfăcut de cei care l-au încheiat. Contractul nu se încheie între particulari şi suveran, încât suveranul nu este obligat faţă de nimeni cu nimic, ci numai între particulari. Fiecare particular declară: „Transfer

dreptul meu acestuia, cu condiția ca să-i transferi și tu pe al tău". După aceasta, dreptul pe care fiecare îl are de a uza de forțele sale pentru binele propriu, rămâne transferat în întregime, pentru interesul comun, persoanei sau adunării căreia s'a transmis suveranitatea. Deci în afară de convențiile mutuale ale particularilor, se face o donație a dreptului către suveran. In chipul acesta puterea suverană se întemeiază pe de o parte pe obligația supușilor unii față de alții, pe de altă parte pe obligația directă a supușilor față de stat. De aici concluzia că poporul sau supușii, în orice număr s'ar aduna și ar conspira contra suveranului, nu au dreptul să-i ridice puterea, afară dacă nu consimte el însuși la acest lucru.

Societățile civile sau formele de guvernământ sunt de mai multe feluri, după diferența dintre persoanele cărora li se transmite puterea suverană. Căci puterea se transmite sau unei persoane, sau unei curți, adică unui consiliu compus din mai multe persoane. Consiliul e compus sau din toți cetățenii statului, sau numai din o parte a lor. De aici trei forme de stat, una în care toți au drept de vot: democrația, alta în care numai câțiva dețin puterea, aristocrația, și a treia în care o singură persoană este suverană: monarhia. In prima formă guvernează poporul, în a doua nobilii și fruntașii statului, în ultima monarhul. Hobbes discută amănunțit problema aceasta, ca să arate avantajele, după el incomparabile, ale monarhiei față de democrație și aristocrație. Monarhia absolută este după el forma de guvernământ cea mai bună.

Politica lui Hobbes cuprinde numeroase idei privitoare la drepturile stăpânilor asupra sclavilor, ale părinților asupra copiilor, la cauzele care pot provoca desfacerea societății civile, la datoriile celor care exercită puterea suverană, la legi și ofense și la raporturile dintre religie și stat. Filosofia politică a lui Hobbes este mult mai cuprinzătoare și apare ca foarte bogată în idei sociologice, etice, juridice și politice, care ar merita să fie cercetate în chip special.

Sistemul creat de Hobbes a atins nivelul unei mari construcții de gândire, de o rară consecvență și putere de argumentare. In gândire, de o rară consecvență și putere de argumentare. In lumina vremurilor noastre, știința a depășit de mult și mecanicismul pe care îl adoptă Hobbes în psihologie, și utilitarismul său moral, și contractualismul său politic, dar trebue să con-

statăm că fără curentul filosofic din care face parte şi Hobbes, care a eliberat ştiinţa de stăpânirea religiei şi a pus bazele gândirii empirice şi experimentale, ştiinţele în genere şi cu atât mai puţin ştiinţele sociale n'ar fi ajuns la desvoltarea de astăzi. In acest înţeles Hobbes este un precursor al gândirii din vremurile noastre.

René Descartes

Este lucru ştiut că fiecare gânditor se închipuie pe sine mai original decât este în realitate. Descartes însă pare, la prima vedere, cu adevărat original. Nu se lepăda el oare, în chip deschis, de toată învăţătura filosofilor dinaintea sa? Nu râvnea el să întemeieze din nou toate ştiinţele, reformând disciplina care stătea la temelia lor, metafizica? Nu dădea el o metodă cu desăvârşire nouă?

Dar tocmai de aceea el nu era întru totul original. In afară de influenţele anumite care s'au exercitat asupra sa, după cum se exercită asupra oricărui filosof, de pildă influenţa sfântului Augustin sau a lui Campanella, influenţa Evului Mediu sau cea a Renaşterii, — Descartes aparţine timpului său tocmai prin dorinţa ori nevoia de a reforma întreaga filosofie (adică, pe vremea aceea, toate ştiinţele). Sub un aspect paradoxal, totuşi nu fără îndreptăţire, s'ar putea spune că Descartes avea în comun cu epoca sa tocmai dorinţa de a fi singur. Intr'adevăr, ceea ce caracterizează începutul veacului al XVII-lea este ieşirea de sub autoritate. Scolastica — prin care, în materie de filosofie, se înţelege mai ales învăţătura lui Aristotel, prelucrată după normele bisericii creştine — îşi încheia veacul. Nu numai câte un mare învăţat cuteza să înfrunte învăţătura lui Aristotel, dar chiar în păturile mai largi, ale celor trecuţi prin şcoli, duşmănia faţă de antici era vădită. In 1624, trei adversari ai învăţăturii aristotelice vestesc o întrunire publică, în cadrul căreia tezele filosofului antic, reduse la număr de patrusprezece, aveau să fie discutate şi aspru judecate. Lumea, cam o mie de persoane pare-se, se şi adunase în sala unde urma să aibe loc disputa, când stăpânirea porunci ca sala să fie evacuată. Apoi, după cererea

Sorbonei, Parlamentul hotărî ca, pe viitor, oricine avea să rostească un cuvânt împotriva anticilor, să plătească nici mai mult nici mai puţin decât cu vieaţa o asemenea îndrăzneală.

Atmosfera timpului este, prin urmare, împotriva Scolasticei, aşa încât în această privinţă Descartes nu poate fi socotit original. Mai mult încă, întreaga epocă, sau o bună parte dintre învăţaţii ei, râvneau să dea o *metodă*. Ce-i îndemna la aceasta? Nu atât gândul de a reforma întregul edificiu al ştiinţelor, aşa cum o spuneau adesea ei înşişi, în frunte cu Descartes, cât nevoia în care se aflau de a înlocui cu ceva autoritatea de sub care ieşeau. S'a observat pe bună dreptate că, atunci când nu te mai sprijini pe un autor de mare renume, aşa cum era Aristotel, sau pe dogmele unei învăţături sfinte, aşa cum era învăţătura Bisericii, eşti nevoit să-ţi asiguri, într'un fel oarecare, mersul gândirii. De aci nevoia metodii, care ea singură poate încredinţa gândirea că nu umblă pe căi greşite. Şi tot de aci reiese că acele numeroase lucrări asupra metodei, ce apăreau la începutul veacului al XVII-lea, ca şi în întreg veacul, nu erau decât foarte fireşti din punct de vedere istoric. Ele nu se iveau atât din dorinţa de a inventa ştiinţe nouă ori — după cum am mai spus — de a reforma ştiinţele vechi, cât din nevoia de a îndruma, pe căi sigure, mintea unor învăţaţi ce nu mai căutau altundeva decât în ei înşişi sprijin.

Dacă, în privinţa înfruntării lui Aristotel ca şi în cea a creiării unei metode nouă, René Descartes nu poate fi socotit un filosof cu desăvârşire original, într'o măsură, cel puţin, îşi depăşeşte el veacul: în stăruinţa prin care înţelege să-şi ducă la capăt gândul său metodic. Nimeni nu a crezut mai mult decât Descartes în virtuţile metodei, adică în propria sa metodă, pe care o credea valabilă pentru toate minţile. El vorbeşte atât de des asupra metodei şi îşi închipue într'o astfel de măsură că toată filosofia sa reiese din metoda pe care a schiţat-o încă dela începutul vieţii, încât nu se mai osteneşte să desfăşoare cu amănunţime tot ce era implicat în proectul metodei sale. Uneori, chiar, i se pare că ea — şi o spune de altfel — nu e decât metoda firească minţii omeneşti şi pe care deci aceasta o folosise dinainte de cartesianism; alteori însă filosoful lasă să se creadă că metoda nu e decât a sa, chiar dacă nădăjdueşte şi doreşte omenirii s'o adopte. In orice caz gândul că, într'un fel sau altul; cu o ştiinţă sau cu alta, nu face decât să-şi ilustreze metoda, este gândul de totdeauna al lui Descartes. Metoda nu e de astădată doar mijloc de asi-

gurare a gândirii, ci şi mijloc de progres, după cum e mijloc de reformă a ştiinţelor. Ea singură le face pe acestea din urmă exacte şi rodnice, iar exactitatea şi rodnicia ştiinţelor nu fac, la rândul lor, decât să dovedească valoarea metodei. Dacă ştiinţele progresează înseamnă că principiile noastre sunt bune. „Nu s'ar putea dovedi în niciun fel mai bine falsitatea celor ale lui Aristotel, scrie filosoful nostru în prefaţa „Principiilor de Filosofie", decât afirmând că nu s'a putut face niciun progres datorită lor, de atâtea veacuri de când sunt urmate". Ce nevoie, atunci, să te mai osteneşti cu desfăşurarea teoretică amănunţită a unei metode ce se desfăşoară necontenit în fapt? Şi de aceea cititorul lui Descartes, dornic să cunoască metoda în toate adâncimile ei, e silit să constate că ea rămâne, la autorul acesta, mai de grabă o schiţă şi un program decât o adevărată doctrină.

Ceea ce nădăjduia Descartes, în chip mărturisit sau nemărturisit, dela filosofia sa astfel constituită, era s'o înlocuiască pe cea a lui Aristotel. In şcoli, în cultura timpului său, peste tot aristotelismul era activ. Gândul de a-l înlocui nu putea fi decât cu atât mai ispititor pentru un filosof încrezător în puterile sale, ba chiar orgolios, cum era Descartes. Şi astfel autorul acesta, care combătea orice autoritate, năzuià el însuşi să devină o autoritate, ba va şi deveni una, printre discipolii săi de mai târziu. Scriind despre principiile sale filosofice, el spune: „Ştiu bine că s'ar putea să treacă mai multe veacuri până să se fi dedus din aceste principii toate adevărurile ce se pot deduce". Iar la sfârşitul „Geometriei" sale arăta de asemenea că lasă strănepoţilor săi, adică generaţiilor ce vin, grija de a-i duce mai departe ideile. Dar, cu excepţia geometriei analitice, urmaşii lui Descartes i-au părăsit curând învăţătura, nu numai pentrucă se cuprindeau şi în ea greşeli, dar şi pentrucă deprinseseră, dela autor însuşi, să nu se încreadă orbeşte în nicio autoritate.

Filosofia lui Descartes, înţeleasă ca desfăşurare a unui gând metodic, nu se putea deci impune prea multă vreme nici prin propria ei autoritate şi nici prin cea a rezultatelor ştiinţifice la cari ajungea. Inseamnă aceasta că ea nu mai posedă decât un interes istoric pentru cei de astăzi? De sigur că nu. Intre timp, după Descartes, filosofia a început să fie înţeleasă mai puţin enciclopedic, adică ştiinţele s'au desprins încetul cu încetul de trunchiul ei, lăsând-o cu un câmp de probleme mai restrâns dar mai chibzuit delimitat. In acest câmp, gândirea filosofică a lui Descartes poate interesa încă din plin. Re-

zultatele ştiinţifice ale metodei sale, deci ale filosofiei sale, pot să fie lăsate de o parte de către omul de ştiinţă contemporan. Metoda însăşi nu dispare prin acestea căci nici nu trăeşte prin acestea, oricât le-ar crede autorul lor de solidare. Indemnurile şi orientările ei rămân încă valabile, căci problemele de filosofie au un fel de vieaţă proprie, străină de vieaţa adevărurilor ştiinţifice. Acest soiu de vieaţă proprie trebue să caute a-l înţelege cercetătorul filosofic. Altfel istoria filosofiei pe care o face el nu este — pe drept cuvânt s'a spus — una de lucruri vii ci, întocmai ca istoria ştiinţelor, una de lucruri moarte.

René Descartes s'a născut la 31 Martie 1596, în localitatea La Haye din provincia franceză Touraine. Tatăl său, Ioachim Des Cartes (scris astfel), făcea parte din mica nobilime franceză; în ce priveşte pe mama sa, Jeanne Brochard, era şi ea de o familie destul de bună şi de înstărită. Din partea mamei sale, moartă curând după naşterea lui René, îi va rămâne acestuia o avere îndestulătoare spre a trăi în tihnă toată viaţa. Copilăria şi-o petrece în La Haye pentru ca, dela vârsta de opt ani, să fie trimis în colegiul din La Flèche, colegiu înfiinţat cu puţin înainte de către regele Henric al IV-lea. In anii petrecuţi aici, copilul care era plăpând din fire, se mai însdrăveneşte niţel şi prinde, nu numai gustul pentru învăţătură, dar mai ales curiozitatea pentru ştiinţe. Deşi colegiul în care se afla era de iezuiţi, ştiinţele nu erau nesocotite acolo, în orice caz nu mai mult de cum erau în altă parte. René Descartes poate afla, chiar din şcoală, de invenţia lunetei, pe care Galileu o folosea în chip atât de răsunător. De asemenea tânărul are prilejul să se releve drept un ascuţit spirit de matematician. Cu toate acestea partea principală a învăţăturii o formau tot umanităţile, mai ales limba şi literatura latină (despre limba greacă unii istorici nu cred că Descartes o cunoştea prea bine), ultimii trei ani de şcoală fiind rezervaţi studiului filosofiei, sub care se cuprindeau toate ştiinţele, dar acestea tratate potrivit cu învăţătura lui Aristotel. In sfârşit, pentru ca schiţa să fie completă, trebue adăugat că spiritul religios ce domnea în colegiu va fi înrâurit şi el pe Descartes, îndeajuns pentru ca toată truda sa de mai târziu, de a nu supăra cu nimic biserica şi învăţătura ei, să ni se pară firească.

In 1612 când, după toate presupunerile, filosoful iese din şcoală, el este destul de copt pentru a-şi da seama că nu

ştie mare lucru, şi că învăţătura şcolii este neîndestulătoare. In opera sa de maturitate, Discursul asupra Metodei, el povesteşte cum şi-a întrebuinţat anii aceştia de tinereţe; şi chiar dacă opera sa înfloreşte niţel lucrurile, ea nu poate fi decât crezută în liniile ei mari. După autor prin urmare, spiritul său, nemulţumit cu ceea ce ştia până acum din cărţi, se trudi să afle pe alte căi adevăruri mai complete şi mai sigure. Două căi îi rămâneau: prima, să se cultive călătorind şi cunoscând cât mai multe lucruri noui; cea de a doua, adâncindu-se cât mai mult în sine şi căutând să scoată, prin propriile sale puteri, aceea ce nu putuse afla în cărţi şi dela alţii. Filosoful urmă amândouă aceste căi. Intr'adevăr, după ce făcu studii de drept la Poitiers, se hotărî, sub îndemnul tatălui său, să aleagă calea armelor, ducându-se în acest scop în Olanda să slujească, în chip de voluntar, în armata principelui Mauriciu de Nassau. Serviciul militar nu-l absoarbe prea mult, aşa încât poate să-şi cultive spiritul după cum crede de cuviinţă; în schimb îi dă prilejul să călătorească şi să cunoască, potrivit cu un stăruitor îndemn al său, cât mai multe locuri ale Europei. Cea mai mare parte din timpul său şi-o petrece însă în Olanda, unde întâlneşte pe un medic, Isaac Beeckman, împreună cu care discută chestiuni de fizică şi matematică, adâncindu-şi cunoştinţele în acest plan. Influenţa lui Beeckman asupra sa fu puternică; nu însă atât de puternică pe cât avea să fie influenţa hotărîrii ce-manifesta în urma visului din noaptea de 10 Noembrie 1619 când, singur într'o neştiută localitate germană, Descartes resimte, într'un fel de criză mistică, însărcinarea de a reforma el singur întreg edificiul ştiinţelor.

Amănuntele visului — pe care Descartes singur se silea să-l tălmăcească -- abia dacă pot da socoteală, cu pitorescul lor, de hotărîrea pe care o lua acest tânăr de 23 de ani, înzestrat pentru ştiinţe şi curios de toate, dar fără să fi dat încă nimic deosebit până acum, hotărîrea de a nesocoti tot ce făcuseră înaintaşii săi şi a lua dela început, pe cont propriu, întemeierea şi înălţarea ştiinţelor. Fapt este că hotărîrea aceasta stăpâneşte spiritul lui Descartes, impunându-i o misiune pentru tot restul vieţii. De acum încolo filosoful ştie ce vrea. Timp de vreo opt-nouă ani, din 1620 până prin 1628, el călătoreşte, deprinzându-se, cum spune singur, să se desfacă de prejudecăţi şi căutând să citească în „cartea cea mare a lumii". El nu scrie prea mult şi, în orice caz, nu publică nimic în tot acest răstimp. Trimisese lui Beeckman, în manuscris, cu

data de 31 Decembrie 1618, un „Compendium Musicae”, scris numai pentru preţuitul său tovarăş de discuţii ştiinţifice. De asemenea, printre hârtiile rămase după moartea sa, s'a găsit un caiet datat cu 1 Ianuarie 1619, care conţine schiţe de lucrări; pe nici una însă n'avea s'o ducă la capăt. In schimb, în răstimpul de care e vorba, făcea două lucruri de cea mai mare însemnătate, în răgazurile călătoriilor sale: continua să se cultive în ce priveşte matematicile şi îşi constituia, încetul cu încetul, o metodă proprie de filosofare.

Intr'adevăr, o asemenea metodă îi era cât se poate de necesară acum, când vroia să înceapă din nou cu toate ştiinţele. Reforma pe care i-o propunea visul, nu întotdeauna lămurit, din 1619, însemna poate un simplu îndemn de a descoperi şi desfăşura o nouă metodă. Către constituirea unei astfel de metode se îndreptau acum toate gândurile filosofului, şi el pare chiar a ajunge la un rezultat destul de preţios atunci când îşi încheagă vederile sale metodice, pe cât luaseră ele fiinţă până atunci, în lucrarea sa, „Regulae ad directionem ingenii”, rămasă neterminată, şi nepublicată în timpul vieţii sale dar scrisă, după toate probabilităţile, pe la 1628. Nu însă atât prin vederile sale metodice cât prin iscusinţa sa ştiinţifică se face Descartes cunoscut în acest răstimp. Pe atunci învăţaţii discutau împreună şi comunicau mai mult decât astăzi, aşa încât era foarte firesc ca un om iscusit să-şi facă un renume chiar dacă nu avea tipărituri. Iar, pe de o parte, spre a nu desminţi renumele său, pe de altă parte spre a urma pornirea de a se adânci cât mai mult în sine, filosoful, care acum plecase din armată, se gândeşte prin 1628 să se retragă undeva în linişte şi alege drept loc al meditaţiilor sale ţara de oameni cumpătaţi şi discreţi ce i se părea că e Olanda.

Cei douăzeci de ani pe cari îi petrece Descartes aici, cu scurte întreruperi, alcătuesc vieaţa sa filosofică însăşi. In acest răstimp îşi publică el lucrările şi-şi desăvârşeşte noua întemeiere a ştiinţelor, pe care o căpăta prin metoda sa. Vieaţa pe care o duce el, e însă departe de a fi închinată lecturilor. Filosoful vroia să ia lucrurile dela început, deci se interesa prea puţin de activitatea celorlalţi, necitind, aproape, decât lucrările pe care i le trimeteau prietenii. O bună parte din timp i-o luau scrisorile — de un covârşitor interes filosofic — către cei câţiva, prieteni din Olanda ori Franţa, mai ales părintele Mersenne; către învăţaţi, sau către diverse persoane care-l admirau, cum era, spre sfârşitul vieţii lui, principesa

Elisabeth, fiica unui rege al Boemiei de grabă detronat. Mai târziu, după ce-şi publică lucrările, o altă parte din timp i-o vor lua polemicile cu diverşi învăţaţi ori teologi ai timpului, polemici dintre care unele vor fi deosebit de veninoase, în parte şi din pricina firii mândre a lui Descartes. In sfârşit una din preocupările sale statornice va fi cea de a face disecţii pe diferite vietăţi. Căci filosoful are un spirit de experimentator modern, îndeletnicindu-se mai de grabă cu lumea concretă, pozitiv cercetată, decât cu abstracţiuni şi subtilităţi de tip scolastic. Alegerea reşedinţei sale în Olanda — el nu s'a statornicit pentru multă vreme mai nicăieri — se datora adesea perspectivei de a găsi în unele locuri mai multe vietăţi pentru disecţiile sale. Şi chiar dacă din experienţele sale prea puţine pot fi interesante astăzi, în timp ce reflexiunile sale filosofice i-au supravieţuit, trăsătura de experimentator a spiritului său nu poate fi trecută cu vederea. De altfel, după propria sa convingere, experienţele nu erau străine de principiile sale filosofice, ci nu făceau decât să le continue şi să le desăvârşească pe acestea.

In 1649 filosoful este determinat să părăsească pustnicia sa din Olanda, spre a veni la curtea reginei Christina a Suediei. Regina aceasta vroia să dea strălucire curţii sale şi, cum Descartes îşi făcuse între timp un mare renume, în ciuda câtorva adversităţi pe care le ridicase, nimeni nu era mai potrivit decât el să fie chemat acolo. De altfel chiar regele Franţei hotărîse, la un moment dat, să acorde o pensie ilustrului învăţat, iar câţiva nobili avuţi erau gata să pună la dispoziţia sa sumele ce i-ar fi trebuit nu numai spre a se întreţine pe sine dar şi pentru a-şi duce la capăt experienţele de care afirma că are nevoie pentru a-şi desăvârşi sistemul filosofic. Toate acestea îl măguleau, dar nu-l scoteau din izolarea sa. Stăruinţele prietenului său Chanut, ambasador al Franţei la Stockholm, precum şi cele ale reginei Christina îl urniră, în sfârşit, din loc. Deviza vieţii sale fusese să stea retras: *bene qui latuit, bene vixit*, spunea el însuşi. Hotărîrea sa de acum nu făcea decât să pună şi mai bine în lumină vieaţa sa trecută. El pleacă la Stockholm, unde-şi trăeşte ultimele zile învăţând, pentru prima dată, poate, în vieaţă, ce este aceea plictiseala; gândindu-se întruna să plece din ţara aceea de urşi, cum o numea singur; necăjit că trebue să trăiască într'un climat atât de aspru şi să se supună capriciilor tinerei regine Christina, care-i cere să scrie piese de teatru în loc să filo-

sofeze (el scrie totuşi cu oarecare gust, pare-se, versurile unei astfel de piese) iar când îl chiamă să filosofeze îl sileşte să se scoale la cinci dimineaţa spre a-i da lecţii. Descartes se îmbolnăveşte şi moare, pe acel pământ străin, străin nu atât pentrucă nu-i amintea de fel de Franţa sa — căci Franţa o părăsise de mult — cât prin aceea că nu-i îngăduia să-şi trăiască propria sa vieaţă, cu bunul plac după care şi-o trăise până acum.

Portretul moral ce s'ar putea face lui Descartes nu cere prea multe cuvinte. Bolnăvicios din fire, filosoful nu putea avea decât un caracter de om închis în sine, ursuz şi niţel ipohondru. Pe acest fond de slăbiciune fizică, se altoia o anumită lipsă de curaj, dacă nu chiar de slăbiciune morală, cum vor unii istorici. Descartes e temător faţă de tot ce e încă autoritate pe vremea sa, şi deci în primul rând faţă de Biserică. Nu vrea s'o supere cu nimic, îi cere în mai multe rânduri aprobarea, iar când află de condamnarea lui Galileu, renunţă pentru o bună bucată de vreme să mai dea la iveală vederile sale ştiinţifice. Dar, cu aceste trăsături de slăbiciune, se întovărăşeşte un orgoliu pe care nu toţi filosofii îl au, şi foarte puţini îl proclamă. Descartes nu se sfieşte să vorbească de veacuri, atunci când se gândeşte la durata învăţăturii sale; are întotdeauna în minte pe „strănepoţii noştri", fie temându-se să nu-l judece aceştia prea aspru pentru cele ce n'a făcut, fie gândindu-se cu satisfacţie că-i vor fi recunoscători pentru căile pe care le-a deschis. Neprietenos, fără să fie legat de ai săi, fără să se cheltuiască sufleteşte pentru ceilalţi; dar şi fără să aibe ispitele lor, adică păcatele lor, el nu avea nimic mai bun de făcut decât să trăiască singur. A avut, omeneşte, meritul că a înţeles aceasta şi nu şi-a ales altă vieaţă decât cea în care-şi putea da măsura.

Activitatea filosofică a lui Descartes se începe printr'o serie de lucrări, ce nu numai că aveau să rămână inedite dar erau sortite şi să rămână neîncheiate. Autorul este un spirit programatic, unul din spiritele ce-şi propun întotdeauna sarcini mai mari decât cele ce pot fi duse la îndeplinire obişnuit. El ar fi năzuit să refacă în întregime şi singur toate ştiinţele. Cum însă îşi dădea bine seama de greutatea unei asemenea sarcini, se vedea silit să se restrângă la principiile reformei sale, pe care nu o putea ilustra decât în unele puncte, pentru rest

lăsând cel mult schiţe. Am amintit mai sus de un caiet datat cu 1 Ianuarie 1619, unde s'au găsit asemenea schiţe. Ele cuprind uneori câteva pagini, alteori doar un număr redus de rânduri, şi sunt: câteva pagini de consideraţii matematice intitulate „Parnassus"; un discurs intitulat „Olympica", unde autorul povestea visurile avute in noaptea de 10 Noembrie 1619; câteva linii intitulate „Democritica"; alte câteva pagini unde, sub titlul de „Experimenta", se înfăţişau unele fapte trăite de autor; şi patru pagini cu titlul „Praeabula". Fragmentele de altfel nu mai există astăzi, iar descrierea lor nu se cunoaşte decât din inventarul făcut la Stockholm, a doua zi după moartea filosofului. In acelaşi inventar sunt descrise şi caietele ce cuprind tratatul „Regulae ad directionem ingenii", tratat al cărui text din fericire există. Pentru ca enumerarea de aci să fie completă, să mai amintim, în afară de „Compendium Musicae", despre care s'a vorbit mai sus şi ce pare a fi prima lucrare a filosofului, de „Studium bonae mentis" o lucrare probabil tot de tinereţe şi care e pierdută, precum şi „La recherche de la vérité par la lumière naturelle", lucrare neterminată şi popularizatoare.

Dintre aceste lucrări sau schiţe de lucrări de mai sus — cu excepţia lui „Studium bonae mentis", al cărui interes părea ridicat — numai *Regulae ad directionem ingenii* merită o atenţiune deosebită. De altfel, deşi neterminată, lucrarea poate sta foarte bine, prin concepţiile ei, alături de celelalte lucrări mari ale filosofului şi exprimă mai complet decât oricare alta înţelesul metodei carteziene. Aceste lucrări mari sunt, în ordinea apariţiei: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode* (apărută în 1637); apoi *Meditationes de prima philosophia* (1641); *Principia philosophiae* (1644); şi *Les passions de l'âme* (1649). In afară de ele, au mai apărut în timpul vieţii sale două lucrări polemice, una împotriva olandezului Gisbert Voët, *Epistola ad Gisbertum Voëtium* (1643) iar alta împotriva fostului său discipol, Regius, *Notae in Programma* (1647). Pentru lucrările în limba latină, autorul semna Renatus Cartesius. E de semnalat însă că numai unele din lucrări sunt scrise în latineşte, şi anume cele adresate învăţaţilor ori teologilor. De cele mai multe ori Descartes scria pentru marele public, şi atunci alegea, contrar obiceiului din acel timp, limba vulgară a poporului său.

Infăţişarea ideilor filosofice ale lui Descartes nu s'ar putea face mai bine decât începând cu prima sa lucrare de proporţii mai mari *Regulae ad directionem ingenii*. Această lucrare, publicată postum şi pe care aproape toţi comentatorii o bănuesc, în lipsă de prea multe preciziuni, ca fiind scrisă prin 1628, cuprinde cea mai serioasă schiţă în vederea constituirii unei metode nouă. Descartes avea neapărată nevoie de o metodă, pentru desfăşurarea gândirii sale atât de izolate, aşa încât nu trebue să ne mire însemnătatea pe care i-o acordă el. Metoda e cu atât mai necesară în filosofie — şi să nu se uite că prin termenul de filosofie Descartes înţelegea încă ştiinţele teoretice — cu cât toate ramurile ei o folosesc pe aceeaşi. Inteligenţa omenească, spune autorul, nu este, ca deprinderea la meşteşuguri, cu atât mai iscusită cu cât se interesează de un câmp mai restrâns de lucruri; mintea înţelege cu atât mai bine adevărul cu cât îmbrăţişează un câmp mai mare de ştiinţe şi cu cât e în stare, prin comparaţie, să scoată din ele ştiinţa înţelepciunii, care e una peste tot locul.

Acesta este gândul cel mare prin care se încep Regulile lui Descartes. Regula întâi, una din cele mai frumoase pagini ale filosofiei, nu vorbeşte despre altceva. Lucrarea, în întregul ei, ar fi trebuit să cuprindă treizeci şi şase de reguli, împărţite în trei cărţi, câte douăsprezece de fiecare carte. Cartea întâi există în întregime; cea de a doua e dusă numai până la regula 21, ultimele trei reguli, de altfel, fiind doar enunţate, fără alte desvoltări; iar ultima carte nici nu a fost începută. Autorul ne lasă totuşi să ghicim, până la un punct, cam despre ce ar fi fost vorba în părţile neterminate ale lucrării sale şi, în orice caz, o înfăţişează pe aceasta în aşa fel încât să nu fie altceva decât desfăşurarea gândului metodic pe care-l enunţa, ca într'un fel de prefaţă, prima regulă. Intr'adevăr ce însemna afirmaţia că spiritul omenesc este acelaşi, în orice plan ştiinţific s'ar manifesta el? Nu putea să însemne altceva decât că *metoda* întrebuinţată de spirit este aceeaşi peste tot, după cum aceeaşi este, sau ar trebui să fie, ţinta ultimă la care duce o asemenea metodă. De aceea autorului nu-i rămâne decât să desfăşoare vederile sale metodice.

Intâiul lucru bun de ştiut, în materie de metodă, este că nu trebue să cercetăm „decât acele lucruri pe cari mintea noastră pare a le putea cunoaşte în chip neîndoelnic". Autorul crede, pe drept cuvânt, că e de prisos să te îndeletniceşti cu ştiinţe în care îţi dai seama dela început că nu vei ajunge la o

cunoaştere deplină a lucrurilor. Asemenea ştiinţe erau numeroase pe vremea lui — se numeau ştiinţe „curioase" — iar Descartes nu era dintre cei cari să rătăcească pe căi întunecoase. Mai mult încă, în ştiinţele aparent limpezi şi în care se putea nădăjdui căpătarea de cunoştinţe sigure, rezultatele erau foarte slabe din pricină că nu se pornea dela noţiuni cât se poate de simple, într'atât de simple încât să nu poată exista îndoială cu privire la ele. Nu aşa făceau, de pildă, fizicienii de pe vremea sa, cari, în loc să caute legile fenomenelor, presupuneau anumite forme substanţiale în sânul realităţii, forme despre care nu-şi puteau face o reprezentare clară şi distinctă. In schimb matematicienii, de pe vremea sa ca şi cei din antichitate, lucrau într'adevăr cu idei clare şi distincte, iar ştiinţa lor putea fi luată ca model. Noţiunile de bază ale matematicilor sunt limpezi dela sine; adevărurile deduse din ele sunt limpezi prin felul cum s'a făcut deducţia; aşa încât avem aci un exemplu de siguranţă deplină a cunoştinţelor noastre, exemplu ce nu ne rămâne decât să urmăm. Căile noastre de cunoaştere sunt prin urmare două: una, cea principală, *intuiţia*, datorită căreia ne putem ridica până la noţiunile acestea simple, dela care trebue să pornim în cunoaştere; cea de a doua e *deducţia* (autorul o mai numeşte şi inducţie sau enumeraţie) datorită căreia putem merge din intuiţie în intuiţie către descoperirea unei cunoştinţe care nu era la îndemână pe cale nemijlocită. Metoda începe prin a fi o schiţă de teorie a cunoaşterii. Nu trebue să ştim oare cum cunoaşte spiritul nostru pentru a-i putea prescrie regulile potrivite activităţii sale? Descartes aşa crede, şi de aceea nu odată va depăşi punctul de vedere strict metodologic.

Deocamdată, însă, după ce am stabilit cum cunoaşte spiritul nostru, trebue să arătăm cum e chibzuit să-şi înceapă el lucrul de constituire a ştiinţelor. De aceea o nouă regulă ne va spune ce îndemnuri trebuesc urmate în primul rând: îndemnul de a nu lua nimic fals drept adevărat, şi apoi cel de a căuta să dobândim o cunoaştere desăvârşită, o cunoaştere a tuturor lucrurilor, în orice materie ne-am încerca puterile. Primul precept ar privi mai mult intuiţia, cel de al doilea mai mult deducţia. Amândouă sunt fireşti minţii omului şi autorul crede că întotdeauna, chiar în antichitatea îndepărtată, pot fi găsite urme de-ale unei metode, care nu păcătuia decât prin aceea că nu era conştientă de sine. Filosofia lui Descartes nu vrea, privită fiind din acest punct, decât să reprezinte conştiinţa de sine a omenirii cugetătoare.

Spre a da un exemplu de chipul în care anticii ajungeau, prin metodă, la adevărurile lor, fără ca totuşi să fie întotdeauna conştienţi de metoda ce urmau, autorul arată felul cum se bănuia, din vechime, existenţa unei ştiinţe mai generale decât disciplinele matematicii obişnuite, un soiu de ştiinţă care să privească doar ce este comun în toate aceste discipline, anume noţiunea de mărime şi cea de ordine, cărora li se poate adăuga, drept o consecinţă, noţiunea de măsură. Ştiinţa aceasta el o numeşte „mathesis universalis", (care ar putea fi tradusă deopotrivă prin ştiinţă universală ori matematică universală) şi nu reprezintă decât o cercetare a ordinii şi măsurii în general. O asemenea cercetare însă trebue neapărat să preceadă celelalte ştiinţe, care presupun ordinea şi măsura, întru cât ştim, din preceptele anterioare, că trebue să pornim, în cercetarea noastră, dela elementele simple şi sigure ale cunoaşterii. Faptul că cei mai mulţi nu pornesc de aci, înţelegând să treacă de-a-dreptul la studiul ştiinţelor fără să fi luat în consideraţie ceea ce au ele comun, dovedeşte că ei nu lucrează metodic. Şi ce exemplu mai bun, pentru ilustrarea scopurilor urmărite de metodă, se poate da decât exemplul unei ştiinţe universale care, tocmai prin universalitatea şi simplitatea ei, să ilustreze unitatea fundamentală a spiritului?

După ce stabileşte lucrurile acestea, autorul revine la preceptele sale metodice propriu zise, şi arată cum e bine să ne îndrumăm mintea în vederea aflării adevărului. Trebue să rânduim, într'un fel, materialul cunoaşterii şi anume să reducem treptat propoziţiile învăluite şi obscure la altele mai simple. Mai mult încă, trebue să determinăm care este depărtarea de o noţiune simplă şi cu câte trepte e mai depărtată de o astfel de noţiune o chestiune sau o alta. Cu alte cuvinte, o noţiune simplă, o natură simplă, cum o numeşte Descartes, stă la temeiul oricărei chestiuni, care, potrivit cu metoda noastră, poate fi înfăţişată drept o serie pornind tocmai dela natura simplă implicată în ea. Seria însă trebue urmărită „printr'un act de gândire continuu şi nicăieri întrerupt", iar dacă dăm peste vreun termen în serie pe care nu-l înţelegem prea bine, atunci trebue să ne oprim acolo, căci orice trudă dincolo de el e zadarnică. — In vederea unei intuiţii adevărate şi a unei deducţii sigure, e bine să ne exercităm mintea cu lucruri cât mai uşoare, cu meşteşugurile sau chiar jocurile cari presupun ordinea; în sfârşit, cu regăsirea ordinei din ideile altora. Iar pentru a da un ajutor intelectului, care e prea slab dacă e redus la

propriile sale mijloace, ne putem ajuta şi de imaginaţie, sensibilitate sau memorie, spre a grava mai bine în spiritul nostru unele cunoştinţe şi a putea opera mai desăvârşit cu ele.

Cartea a doua, care începe acum, indică felul cum trebue ajutat intelectul, în activitatea sa, şi de ce soiu de instrument trebue să se folosească. De vreme ce căutăm forma cea mai simplă sub care poate fi pusă o chestiune, autorul arată că orice aspect al realităţii poate fi cunoscut prin comparaţie cu altceva, pe baza acestei comparaţii dovedind că el este asemănător, identic sau egal cu ceva dat. Chiar cei trei termeni ai silogismului clasic pot fi exprimaţi în termeni de comparaţie. Prin urmare, „întreaga cunoştinţă ce nu se capătă printr'o intuiţie simplă şi pură a unui singur lucru, se capătă prin compararea a două sau mai multe lucruri". Insă nu pot fi comparate decât lucrurile cari admit variaţii „de mai mult sau mai puţin"; ceea ce se cuprinde sub numele de mărime. De aci reiese că orişice chestiune determinată se reduce, în ultimă instanţă, la o chestiune de mărimi. Acum, deoarece avem dreptul să ne folosim de imaginaţie, ne putem înfăţişa mărimea în felul cel mai simplu cu putinţă, şi anume printr o linie. Aceste linii pot fi botezate prin simboale ca în algebră, sau pot fi lăsate în stare de linii, ca în geometrie: în orice caz cu ele putem opera, aşa cum se operează în matematici. Astfel suntem în stare să introducem nepreţuitul instrument al matematicilor în toate cercetările noastre, cercetări care, de vreme ce pornesc dela elemente simple şi se folosesc de un instrument sigur, vor fi la fel de evidente ca adevărurile matematicilor înseşi.

Amănuntele cu privire la folosirea instrumentului matematic sunt întrerupte odată cu întreruperea cărţii a doua. Cartea a treia, care nu e decât anunţată de autor, ar fi trebuit să arate cum se face aplicarea tuturor celor de mai sus: cu alte cuvinte, cum putem folosi instrumentul matematic în cunoaşterea realităţii fizice, potrivit cu preceptele metodei arătate. Cartea a doua trata despre chestiunile determinate, iar la acestea ar fi trebuit reduse chestiunile nedeterminate din lumea fizicii. Autorul îşi curmă gândirea aci, şi nici în altă parte nu va relua întocmai principiile metodei sale. El ne arătase totuşi îndeajuns că singura cale, prin care chestiunile nedeterminate puteau fi reduse la unele de tip matematic, era prin considerarea aspectului lor cantitativ. Cartea a treia ar fi însemnat, astfel, *aplicaţia* metodei, în timp ce a doua dădea *instrumentul* ei iar prima *preceptele metodice* propriu zise. Nicio operă a lui Descartes nu ar fi

fost mai armonios închegată decât aceasta, dacă autorul reuşea s'o ducă la capăt. Dar el nu o duce la capăt, mai puţin pentrucă întâmpina greutăţi în ce priveşte întrebuinţarea matematicilor; mai curând pentrucă nu reuşea cu atâta uşurinţă să facă reducerea cantitativă din lumea fizică; şi în orice caz pentrucă vederile sale metodice îl îndemnau să-şi lărgească preocupările şi să ajungă, aşa cum va şi ajunge de altfel, la o perspectivă metafizică. „Regulile" rămân astfel o lucrare însemnată a lui Descartes, fără să fie totuşi cartea sa cea mare.

Discours de la méthode, în ciuda titlului, vorbeşte mult mai puţin despre metodă de cum o făcea „Regulae ad directionem ingenii". Apărut în 1637, Discursul este de fapt prima operă pe care o dă la iveală Descartes. In 1628, când se hotărîse să se stabilească în Olanda, plănuia, după propria sa mărturisire, să scrie un mic tratat de metafizică. Curând după aceea, însă, este preocupat de anumite chestiuni ştiinţifice, care iau amploare în mintea filosofului şi-l fac să se gândească, ba chiar să redacteze în bună parte, un adevărat Tratat despre Lume, intitulat la început „Le Monde" şi după aceea „Traité de la Lumière", titlu mai puţin pretenţios. Problemele discutate acolo nu erau numai de fizică ci şi de astronomie şi cosmogonie. Descartes este pe punctul să dea la iveală teoriile sale ştiinţifice, când află, în 1633, de condamnarea lui Galileu. Intru cât vederile sale se sprijineau, ca şi ale lui Galileu, pe concepţia lui Copernic, autorul, temător faţă de biserică, deşi personal nu avea nimic de temut în Olanda unde se afla, se hotărăşte să nu-şi mai publice lucrarea. Cum însă ţine să dea la iveală ceva din teoriile sale, cu atât mai mult cu cât atinsese vârsta de 40 de ani fără a dovedi, prin vreo lucrare, că merită renumele pe care începuse să şi-l facă, se hotărăşte să aleagă, din tratatul său, câteva capitole ce i se păreau că pot impresiona mai mult pe contemporanii săi, le adaugă un mic tratat de geometrie, pe care-l scrie în ultimul moment, şi pune, în fruntea acestor încercări ştiinţifice care se intitulează succesiv: „Dioptrica", „Meteórii" şi „Geometria", un studiu-prefaţă, care este în acelaşi timp o istorie a vieţii şi gândirii sale trecute, precum şi un program pentru activitatea sa viitoare: „Discursul asupra Metodei".

Primul titlu, pus în fruntea lucrărilor pe care le întrunea atunci spre publicare, trebuia să fie: „Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré

de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie: où les plus curieuses Matières que l'Autheur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mesmes qui n'ont point estudié, les peuvent entendre". Autorul a renunţat la acest titlu care, ca şi în cazul tratatului său asupra lumii, i se părea prea pretenţios. Nu e mai puţin adevărut însă că titlul prim exprima destul de limpede nu numai legătura dintre metodă şi încercările sale ştiinţifice, legătură pe care o exprimă şi titlul al doilea, dar gândul autorului de a se ridica până la o ştiinţă universală. Aceasta nu mai era, la drept vorbind, ştiinţa universală din „Reguli", sau nu mai era aceeaşi în amănunte; în schimb gândul unei unificări a tuturor cunoştinţelor omeneşti există atât într'un proect cât şi în celălalt, chiar dacă unul e vag şi problematic iar celălalt se trudeşte să se constitue în fapt, — aşa încât nu s'ar putea spune că autorul şi-a trădat gândul. Oricum, metoda era cea care avea întâietate, după autor, şi el nu înfăţişa astfel lucrurile numai spre a face să treacă anumite concepţii ştiinţifice supărătoare prin ele însele — căci nu era nimic subversiv în cele ce publica acum Descartes — ci mai ales fiindcă era sincer încredinţat de solidaritatea dintre descoperirile sale ştiinţifice şi virtuţile metodei sale. Iar accentul, de fapt, nu trebue să cadă nici pe metodă nici pe exemplificarea ei, adică pe capitolele ştiinţifice publicate; în gândirea lui Descartes toate fiind una, anume reforma pe care înţelegea el s'o aducă filosofiei enciclopedice de pe vremea sa.

Discursul propriu zis se alcătuieşte din şase părţi, sau mai de grabă şase capitole, lucrarea fiind de proporţii reduse. Primele două povestesc istoria gândirii lui Descartes, până la constituirea metodei sale. Evenimentele principale din vieaţa sa au fost amintite mai sus. In ce priveşte metoda la care aceste evenimente au dus, în evoluţia gândirii filosofului, ea este rezumată de către autor însuşi, fără să amintească în chip explicit de „Regulae ad directionem ingenii" (lucrare care nu era publicată şi nici terminată), în patru precepte cari sunt: 1) A nu primi niciodată un lucru drept adevărat până ce n'a fost cunoscut în chip limpede ca atare, cu alte cuvinte a se feri cu grijă de grabă şi prejudecare, precum şi a cuprinde, în judecăţile sale, doar acele lucruri ce s'ar înfăţişa spiritului atât de clar şi de distinct încât să nu încapă prilej de a le pune la îndoială; 2) a împărţi, fiecare dintre greutăţile luate în cercetare, în atâtea elemente câte vor fi cu putinţă şi câte-

vor fi cerute spre o mai bună rezolvare; 3) a-şi îndruma cu rânduială gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai lesnicioase de cunoscut, spre a se ridica încetul cu încetul, ca pe nişte trepte, până la cunoaşterea celor mai compuse, şi presupunând o rânduială chiar între cele cari nu se înşirue în chip firesc unele după altele; 4) a face peste tot enumerări atât de depline şi-a arunca priviri atât de cuprinzătoare, încât să fim siguri că nu am lăsat nimic de o parte. — Redusă la aceste precepte, metoda lui Descartes putea să pară, şi a părut chiar, destul de săracă. Autorul însă nu simte nevoia să dea explicaţii mult mai ample cu privire la metoda sa şi trece, în istorisirea evoluţiei sale spirituale, la capitolul descoperirilor pe care le făcea cu efortul său metodic. Inainte de aceasta, însă, arată ce morală e chibzuit să adoptăm — sau mai precis ce morală i s'a părut lui chibzuit să adopte — atâta vreme cât reforma ştiinţelor, deci o nouă morală, nu era încă încheiată: morala de a se supune la legile şi obiceiurile ţării unde trăia, şi de a făptui în ciuda îndoelii gândului; dar de a făptui inspirat de dorinţa luminării propriei sale minţi, în conformitate cu metoda aleasă.

Descoperirile ştiinţifice şi filosofice pe care le făcea Descartes datorită metodei sale, erau, pe de o parte, cele din Le Monde iar, celelalte, probabil din tratatul de metafizică, pe care năzuia prin 1628 să-l scrie. In ce priveşte metafizica, ea va fi reluată în 1641, cu prilejul „Meditaţiunilor". Tot ce este de remarcat, în legătură cu paginile metafizice din Discurs, este că ele nu contrazic cu nimic învăţătura de mai târziu a filosofului. Dimpotrivă, ca şi aceasta, sunt sortite să dea o bună întemeiere fizicei autorului, căci Descartes a socotit întotdeauna metafizica drept prefaţa necesară a fizicii. Cât despre ştiinţa propriu zisă, ea va fi de asemenea reluată în amănunte şi întregită, cu prilejul lucrării din 1644, „Principii de Filosofie". Rezumatul pe care-l dă aci, în capitolul V al Discursului, nu reprezintă mai mult decât o făgăduială şi un program. — Arătând în sfârşit motivele pentru cari tratatul „Le Monde" nu vedea lumina tiparului, Descartes îşi justifică, în capitolul VI al Discursului, atât tăcerea de până atunci cât şi pricinele care l-au făcut să iasă acum din rezerva sa. E încredinţat că, odată ideile sale împărtăşite şi exemplificate prin Dioptrica şi Meteorii — extrase din Le Monde — cei cari sunt în stare a face experienţele, ce depăşeau propriile sale puteri, nu vor întârzia să le facă, spre progresul

ştiinţelor, progres la care speră să fi contribuit şi el. In ce-l priveşte, e hotărît să continue pe calea începută, căutând mai ales să dobândească o cunoaştere a naturii de unde să se poată scoate reguli valabile pentru ştiinţa medicinii.

Cele trei tratate ştiinţifice, Dioptrica, Meteorii şi Geometria, cari însoţeau şi tindeau să ilustreze metoda filosofului, sunt de valoare ştiinţifică inegală, dar poartă, toate, pecetia unei minţi ce se trudea să nu privească fenomenele naturii sau plăsmuirile minţii decât pornind dela idei clare şi distincte. *Dioptrica* cercetează problemele de fizică ce le-am numi astăzi ca aparţinând opticei: care este natura razelor luminoase, felul cum parvin ele la ochiul nostru, prin ce medii trec, frângându-şi linia, iată câteva din problemele discutate acolo, cărora autorul le adaugă cercetări asupra fiziologiei ochiului — materie în care a făcut nenumărate experienţe — asupra faptului viziunii şi asupra mijloacelor de a ne desăvârşi vederea datorită lentilelor. *Meteorii* cuprind explicaţia tuturor acelor fenomene ale naturii din categoria cărora fac parte nourii, ploaia, zăpada, apoi furtuna, tunetul, trăsnetul, curcubeul ş.a.m.d. Spre deosebire de cele două tratate de mai sus, *Geometria* prezintă un interes şi astăzi, prin aceea că desvoltă ideea geometriei analitice, al cărei inventator este filosoful nostru. Geometria nu făcea parte din „Le Monde", şi autorul ei pretinde că nu a redactat-o decât în timp ce tipărea Meteorii. Totuşi se constată că ideea geometriei analitice i-a venit lui Descartes prin studierea problemei lui Pappus, o problemă rămasă nerezolvată încă din antichitate, şi care-i fusese propusă spre deslegare în 1631, de către prietenul său, Golius, profesor la Leyda. Geometria analitică este deci, la început, în mintea autorului ei, o simplă metodă pentru soluţionat anumite probleme; Descartes este însă conştient de valoarea deosebită a metodei pe care o născoceşte, şi nu întârzie s'o declare. — Din punct de vedere filosofic, geometria analitică este o invenţiune cât se poate de caracteristică pentru spiritul unificator al cartesianismului. Căci, după cum se ştie, disciplina aceasta matematică introduce calculul aritmeticii, şi deci şi al algebrei, în studiul figurilor geometrice, făcând astfel o apropiere între discipline, apropiere ce este idealul de totdeauna al filosofului.

Considerată în întregul ei, opera dela 1637 care, prin Discursul asupra Metodei, propunea o reformă a ştiinţelor, iar prin cele trei tratate ştiinţifice se trudea, şi reuşea, până

la un punct, s'o ilustreze, opera aceasta nu putea decât să impresioneze pe contemporanii lui Descartes. Nici vorbă că i se vor aduce şi ei nenumărate obiecţii, fie din partea teologilor, fie din partea savanţilor, iar aceste obiecţii vor privi când întregul operii când anumite părţi desprinse din ea. Totuşi autorul isbutea dintr'odată să-şi facă un renume însemnat sau să-şi confirme renumele pe care părea că şi-l făcuse dinainte chiar de a publica un singur rând. Descartes însă nu se mulţumeşte cu atât; pe de o parte programul de reformă pe care-l vestea în cuprinsul Discursului era prea vast pentru a-l lăsa inactiv, — ba încă îşi dădea seama că-i va fi cu neputinţă să ducă la capăt, singur, sarcina ce-şi propusese; pe de altă parte nouile sale teorii ştiinţifice, şi mai ales fizica sa, în care credea atât de mult, îl împingeau către cercetări filosofice mai adânci, către o adevărată metafizică. Metoda sa, pe care o desfăşurase în „Regulae ad directionem ingenii", ducea la aceeaşi nevoie de a constitui o metafizică. Proectul său nu mai putea fi acum amânat, cu atât mai mult cu cât avea prilejul, mijlocită metafizicei sale, să arate tuturor, şi mai ales teologilor, că învăţătura sa nu are nimic subversiv şi nu o primejdueşte întru nimic pe cea a bisericii, ba chiar, în punctele mari ale teologiei, o confirmă.

Meditationes de prima Philosophia este lucrarea de metafizică a lui Descartes şi, din punct de vedere filosofic, cea mai însemnată dintre operele sale. Autorul nu are nici el o părere mică despre opera sa. Intr'o scrisoare, ce se publică de obiceiu în fruntea Meditaţiilor, către teologii Sorbonei, a căror „protecţie" Descartes o cerea spre a-şi putea înfăţişa ideile sale cu o autoritate sporită, autorul crede că argumentele pe cari le desfăşoară el întrec, în certitudine şi evidenţă, chiar demonstraţiile geometriei; iar dacă iluştrii teologi vor binevoi să revadă teoriile sale şi să le aducă întregirile cuvenite — ceea ce e, poate, o dovadă de prea mare supuşenie la un gânditor de obiceiu mândru şi sigur pe sine, cum era Descartes — filosoful crede că toate părerile greşite, privitoare la existenţa lui Dumnezeu şi la nemurirea sufletului se vor şterge din minţile oamenilor.

Cuprinsul operii e împărţit în şase capitole, şase meditaţii privitoare la problemele mari ale metafizicii şi încheiându-se printr'o întemeiere a lumii fizice. Intâia meditaţie începe prin a reaminti de aspectele mari ale metodei cartesiene, mai ales de aspectul „reducerii" pe care se vedea silit s'o facă autorul.

E nevoie, spune el, ca oricine să se desfacă de toate părerile luate drept bune. In orice caz el a simţit nevoia să facă aceasta, şi de aceea a aşteptat anii maturităţii pentru a putea dărâma întreg edificiul ştiinţelor, aşa cum îl întâlnise până atunci, cu gândul de a-l reclădi apoi pe temelii mai sigure. Şi nu e vorba numai de ştiinţele omului; este vorba de orice cunoştinţă a sa, chiar neîncadrată într'o ştiinţă. Cum se capătă cunoştinţele noastre şi ce ne face să le credem adevărate? Simţurile sunt cele cari ni le dau şi cari ne asigură de ele. Insă, urmează autorul, mi-am dat seama că simţurile sunt uneori înşelătoare: e înţelept deci să nu ne încredinţăm niciodată lor pe-de-a'ntregul. Dacă cineva se mai îndoeşte de nesiguranţa simţurilor, nu are decât să se gândească la asemănarea dintre stările de vis şi veghe, asemănare ce e uneori atât de puternică încât nu-ţi rămâne niciun mijloc să le deosebeşti. Visul foloseşte şi el elemente din sânul realităţii, după cum pictorii, de pildă, atunci când înfăţişează fiinţele cele mai ciudate, precum sirenele şi satirii, le alcătuesc fiinţa tot cu membre şi părţi din corpul animalelor. La fel cum aceste imagini compuse nu sunt socotite drept adevărate, am putea să punem la îndoială şi unele ştiinţe, precum fizica, astronomia, medicina şi altele, cari au totuşi la baza lor lucruri adevărate şi simple, cum sunt corpul, întinderea, figura, numărul, locul, timpul care le măsoară, ş. a. m. d. Alături de acestea, aritmetica, geometria şi ştiinţele ce tratează despre lucruri simple sunt cu mult mai sigure. Până şi acestea, totuşi, pot fi puse la îndoială, şi ne putem întreba ce ne asigură, în definitiv, că operaţiile noastre aritmetice nu ne înşeală şi ele? Prin urmare, putem pune la îndoială orice conţinut, cât de simplu ar fi el, al gândirii noastre. E bine să ni le închipuim pe toate, pentru o clipă, greşite sau fictive, căci niciodată nu vom fi destul de neîncrezători într'o asemenea privinţă, cu atât mai mult cu cât nu e de tras niciun neajuns practic din scepticismul nostru metodic. Să presupunem deci că cineva atotputernic ne înşeală: nu Dumnezeu, căci pe el nu ni-l închipuim decât isvor al tuturor adevărurilor; ci un anumit „geniu rău", care-şi va fi pus în gând să ne tragă pe sfoară. Să ne închipuim că cerul, pământul, figurile, sunetele, tot ce e în afară de noi, poate fi socotit înşelător; să ne închipuim chiar propriul nostru corp şi propriile noastre simţuri drept iluzorii; să aruncăm acest văl al îndoelii peste toate lucrurile şi cunoştinţele ce ne erau până acum familiare. In felul acesta nu vom ajunge, poate, la o anumită cunoştinţă

adevărată, dar ne vom feri de a fi înşelaţi de acest geniu rău care, oricât de iscusit s'ar dovedi, nu va putea înfrânge îndoiala noastră, egal răspândită peste toată întinderea cunoaşterii. Incercarea e grea şi plină de primejdii. In locul luminilor — înşelătoare sau nu — de până acum, ne hotărîm să înfruntăm întunericul. Vom putea ieşi la capăt? Meditaţia întâia se încheie cu această îndoială, ce se abate asupra faptului îndoelii însăşi.

Indoiala universală, pe care a atins-o autorul odată cu sfârşitul primei meditaţii, nu vroia să fie decât provizorie. Meditaţia a doua începe prin a căuta tocmai calea îndărăt, spre cunoştinţe şi lume fizică; de astă dată însă spre cunoştinţe sigure şi spre o lume pe care nici un act de-al minţii noastre să nu o mai poată pune la îndoială. Un punct bine statornicit, un singur lucru neîndoios, i-ar fi deajuns ca punct de plecare pentru a reface îndărăt calea străbătută. Dar unde poate întâlni mintea noastră un asemenea pământ sigur? Nu pusese ea lucrurile la îndoială şi nu-şi făcuse un merit din a nu lăsa de o parte nimic? Dar, în timp ce te îndoieşti astfel de toate, îţi vine în minte cum că nu te poţi îndoi de propria ta existenţă, într'un anumit sens ce rămâne a fi stabilit, de vreme ce tocmai te îndoieşti. Suntem înşelaţi, foarte bine. Dar noi, cei înşelaţi, trebue să fim ceva, de vreme ce înşelăciunea se exercită asupră-ne. Rămâne acum să determinăm ce trebue să înţelegem prin afirmaţia: suntem, existăm. Trecând în revistă toate înţelesurile pe cari le-am dat până acum afirmaţiei acesteia, vedem că niciunul din atributele corporale nu poate constitui existenţa noastră; dintre cele sufleteşti, de asemenea nu întâlnim vreunul care să ne pară a constitui în propriu fiinţa noastră, afară de faptul gândirii. A gândi e singurul lucru care-mi aparţine cu adevărat. De toate celelalte m'aş putea desprinde, numai de gândire nu. Deci *sunt* atâta vreme cât gândesc, iar înţelesul lui a fi nu este altul, pentru om, decât a gândi. Nimic din ce mi-ar putea propune imaginaţia drept aparţinând cunoaşterii de sine nu-mi poate părea esenţial. Totul fusese atins de îndoiala mea, afară de faptul acesta al gândirii. Şi ce înseamnă acest „a gândi" sau (mai puţin intelectualist) a cugeta? Inseamnă că mă îndoiesc, că înţeleg, concep, afirm, neg, vreau, plăsmuesc, simt. Pot să mă îndoiesc cu privire la obiectul simţirii sau închipuirii mele, dar nu mă pot îndoi de faptul că simt. In acest înţeles, a cugeta este primul lucru pe care-l cunoaşte mintea noastră şi cel pe care-l poate cunoaşte în chipul cel

mai distinct. Cu toate acestea noi presupunem, în mod obişnuit, că lucrurile corporale ne sunt mai de aproape şi mai limpede cunoscute decât cestălalt. Cu ce temeiu? Să luăm un lucru corporal şi să vedem dacă într'adevăr îl cunoaştem mai bine decât faptul cugetării noastre. Iată de pildă o bucată de ceară, cu privire la care ştim, prin simţurile noastre, că are o formă, duritate, culoare ş. a. m. d. Dacă topim bucata de ceară, ce mai rămâne din toate caracterele ei? Nouă ni se părea că singure aceste caractere o determină, iar acum ne dăm seama că bucata de ceară are un fel de a fi şi dincolo de ele. Cum trebue înţeles lucrul acesta? Dat fiind că niciunul din caracterele corporale nu a rămas în vigoare, nu ne rămâne decât să credem că bucata de ceară — această bucată anumită, nu numai ceara în general, — nu ne este cunoscută prin imaginaţie şi simţuri, ci prin spirit. Singură o anumită pătrundere a spiritului este în măsură să ne încredinţeze de existenţa unui lucru sau a altuia. Prin urmare, chiar atunci când vorbim de lucruri externe, de o bucată de ceară, tot la spirit trebue să ne întoarcem, dacă vrem să înţelegem faptul cunoaşterii noastre aşa cum trebue. Afirmăm deci că ceea ce e cunoscut în primul rând şi este cunoscut în chip mai distinct decât orice, nu e altceva decât spiritul. Toate mijloacele cari ne slujesc să cunoaştem sau să concepem alte existenţe, decât propriul nostru spirit, nu fac decât să verifice natura acestuia. E deci de prisos să întârziem cu lumea lucrurilor. E un ocol şi o nechibzuinţă. Dacă vrem să ştim ceva, şi dacă vrem să ştim mai sigur ca până acum, nu ne rămâne nimic de făcut decât să pornim dela acest punct bine statornicit care este „a fi" şi se traduce prin „a cugeta".

După ce meditaţia a doua a descoperit şi cercetat în ce constă natura punctului nostru de plecare, călătoria de refacere a cunoştinţelor poate începe, odată cu meditaţiunea a treia. Acum ştim că noi suntem şi ce anume suntem. Chestiunea este dacă nu putem şti mai mult decât atât, şi anume prin ce criterii ne putem întinde cunoştinţele. Insă ceea ce s'a ştiut până acum a fost datorită principiului că numai un lucru clar şi distinct poate fi adevărat. Prin urmare, se poate stabili o regulă generală cum că toate lucrurile pe cari le cunoaştem în chip clar şi distinct sunt adevărate. E drept că, la prima vedere, chiar multe din lucrurile puse, cu prima meditaţie, la îndoială, păreau cunoscute în chip clar şi distinct. Numai că, în ce priveşte o bună parte din ele, făceau o presupunere ce

nu era întemeiată şi care constituia motivul înşelăciunii: presupunerea că există lucruri în afară de noi. Era însă o altă categorie de lucruri, cele de tip matematic, cu privire la cari nu am fi avut niciun motiv de îndoială, de vreme ce erau elementele simple ale cunoştinţelor noastre, afară doar, cum s'a şi întâmplat, dacă nu ne-am fi închipuit un geniu înşelător şi atotputernic. Prin urmare, în clipa când am putea găsi, pentru această categorie de lucruri, o garanţie de adevăr, ele ar fi indiscutabil adevărate, pe deasupra oricărei încercări sceptice. Să cercetăm, aşa dar, facultăţile minţii noastre, spre a vedea dacă, ajutaţi de ele, nu putem obţine o asemenea garanţie. Spre a decide de adevărul sau greşeala cugetărilor noastre, e chibzuit să arătăm că ele se pot împărţi în idei, în afecţiuni şi judecăţi. Ideile şi afecţiunile nu pot fi greşite. Numai în judecăţi se poate întâlni eroarea. Aşa dar, urmărind firul ideilor noastre, suntem încredinţaţi că, atâta vreme cât ele nu iau forma judecăţilor, nu pot fi greşite. Să continuăm deci cu cercetarea ideilor. La rândul lor, ele pot fi de trei feluri: *înnăscute* odată cu noi, *ivite* din afară, sau *născocite* de noi înşine. Pe de altă parte ştim, pe căile raţiunii noastre, că trebue să existe tot atâta realitate într'o cauză eficientă pe cât este în efectul ei: de unde altfel şi-ar putea trage acesta realitatea, dacă nu dela cauza sa? Ideile pot cel mult să decadă din perfecţiunea lor anterioară, întâlnită în sânul cauzei; ele nu pot însă în niciun caz figura în mintea noastră cu mai multă realitate, adică mai multă desăvârşire de cum aveau în cauza lor. Dar suntem noi în stăpânirea unor idei de a căror perfecţiune mintea noastră nu poate da socoteală până la capăt? Şi într'adevăr, cercetând natura ideilor noastre, vedem că despre toate putem da socoteală, adică toate sunt pe măsura noastră, a oamenilor, şi încap în experienţa noastră obişnuită, — afară de ideea unui Dumnezeu. Atributele lui Dumnezeu sunt într'atât de desăvârşite, încât, neputând veni dela mintea noastră, reiese că derivă din însuşi faptul existenţii sale. Dumnezeu există, de vreme ce noi, fiinţe nedesăvârşite, îl putem gândi. Mai mult încă, acum ne dăm seama că el există şi prin faptul existenţii noastre, nu numai al gândirii noastre: căci nimic nu ne poate da socoteală de existenţa noastră şi de conservarea ei, decât existenţa unui creator. Fără acest creator — acum ne putem da lămurit seama de lucrul acesta — nu ar reieşi de fel, din existenţa noastră prezentă, existenţa noastră viitoare, şi nici nu am şti cum să ne-o explicăm pe căi na-

turale. Nu am putea presupune nici că ființa noastră este produsul mai multor cauze lucrând împreună și că dela una din cauze ne vine ideea unei anumite perfecțiuni, iar dela alta ideea unei alte perfecțiuni, despre care perfecțiuni să spunem că doar în mod iluzoriu se întrunesc în ideea unui Dumnezeu; căci perfecțiunea principală, poate, dintre cele ale lui Dumnezeu este tocmai unitatea și simplitatea ființei sale. Prin urmare, noi suntem creația lui Dumnezeu, care a împlântat în noi ideea desăvârșirii sale. Nimic nu e mai înțelept decât să contemplăm ființa divină și să ne încredem ei. Iar o ființă ce întrunește toate desăvârșirile, nu poate fi, în niciun caz, înșelătoare.

Cunoașterea desăvârșirilor lui Dumnezeu și asigurarea că El nu poate fi cauza greșelilor noastre, îndeamnă pe autor să cerceteze acum, în cea de a patra meditație a sa, de unde pot totuși isvorî greșelile pe care le săvârșim. Căci greșeala nu pare atât un cusur, cât lipsa unei desăvârșiri. Și nu numai că Dumnezeu are toate desăvârșirile, dar nu putem înțelege prea bine de ce să ne fi lipsit pe noi, făpturile sale, de vreuna din ele. Chiar dacă ar fi așa. încă nu ar trebui să ne îndoim de existența sa, deoarece căile lui ne sunt uneori ascunse. Insă se poate adesea să ne închipuim că ne lipsește vreo desăvârșire, sau că lipsește una din lucruri, pur și simplu pentrucă nu privim întregul, ci doar părți. De aceea, când luăm în considerație pricina greșelilor noastre, e bine să o privim în toată complexitatea ei. Această pricină ține de două facultăți, nu de una singură, spune autorul: anume de intelect și de voință. In intelectul nostru nu sălăsluește și nu poate fi vreo eroare. E adevărat că acest intelect nu cunoaște o seamă de lucruri. Dar nimic nu dovedește că Dumnezeu ar fi trebuit să ne dea cunoașterea acelor lucruri, și noi nu putem greși cu privire la ele, dacă nu ne rostim asupră-le. Voința, în schimb, sau liberul arbitru este, în noi, atât de mare pe cât ar fi putut să fie. Toate facultățile ni le putem închipui mult sporite, doar cu privire la voință nu ne putem închipui ceva mai mult decât este ea în realitate. Prin urmare, în ele însele, atât intelectul cât și voința nu pot fi pricina erorilor noastre. Ceea ce ne face să greșim este numai proasta întrebuințare a facultăților amândoura, în exercițiul lor comun. Intr'adevăr, judecăm bine sau rău după cum ne potrivim voința cu intelectul nostru. Dacă în intelect se întâlnește o mare limpezime, voința este și ea determinată în chip hotărît; dacă, mai departe, in-

telectul nu are o cunoaştere desăvârşită, voinţa rămâne pur şi simplu indiferentă; în schimb dacă voinţa, care e cu mult mai întinsă decât intelectul, nu înţelege să se restrângă la limitele acestuia, şi încearcă să ajungă chiar la lucrurile pe cari nu le cunoaştem lămurit, atunci mintea noastră se rătăceşte, alege ceea ce e fals drept adevăr şi cade, prin urmare, în greşeală. Nu ne putem plânge de faptul că intelectul nostru nu este mai desăvârşit şi că voinţa se întinde peste graniţele sale. Creatorul ne-a dat libertatea să adaptăm noi înşine facultăţile noastre: e vina noastră dacă nu ştim să ne folosim cum trebue de ele. E adevărat că, în atotputernicia sa, el ar fi fost în stare să ne facă în aşa fel încât facultăţile noastre să se potrivească dela sine. Totuşi nu e un semn de imperfecţiune că n'a făcut-o, de vreme ce a dat omului deprinderea, datorită căreia să-şi poată adapta facultăţile una alteia. Prin urmare, dacă judecăm cu privire la lucruri pe cari nu le concepem decât nelămurit, e vina noastră că nu ştim să ne oprim la timp. Intr'un anumit sens, perfecţiunea lumii e mai mare acum, când ea reiese din acordul părţilor (intelect şi voinţă), dintre care unele pot fi imperfecte, decât dacă toate părţile ar fi perfecte dela început. Iată prin urmare care e pricina greşelilor şi cum reiese că Dumnezeu nu e cu nimic vinovat de faptul că oamenii nu ştiu cum să-şi întrebuinţeze facultăţile potrivindu-le chibzuit una alteia. In felul acesta, încheie autorul, nu am învăţat numai, datorită meditaţiei de faţă, ce trebue să fac spre a nu greşi, dar şi ce e de făcut spre a dobândi cunoaşterea adevărată a lucrurilor. Căci dobândim această cunoaştere oprindu-ne numai asupra lucrurilor pe cari le concepem în chip desăvârşit şi deosebindu-le de cele pe cari le concepem în chip turbure. Orice concepţie clară şi distinctă este una cu privire la care nu ne putem înşela. Căci tocmai claritatea şi distincţia ei sunt caractere ce ne autoriză să spunem că o asemenea concepţie are drept autor pe Dumnezeu.

Acum filosoful ştie să deosebească ceea ce e fals de ceea ce e adevărat şi are la îndemână un criteriu de îmbogăţire a cunoştinţelor, anume criteriul clarităţii şi distincţiei ideilor. Inzestrat cu acest criteriu, el poate lua în cercetare existenţa lumii exterioare, pe care o pusese până acum la îndoială, şi pe care nici acum nu o regăseşte decât în ideile ce ne facem despre ea. Să luăm deci în cercetare ce idei clare şi distincte avem cu privire la lumea exterioară. Ne dăm lesne seama că avem o idee clară şi distinctă despre întindere, de pildă; ştim

ce este aceea lungimea, lăţimea şi adâncimea, cu alte cuvinte cunoaştem dimensiunile întinderii, precum şi câteva din proprietăţile ei. De asemenea, ne înfăţişăm în chip cât se poate de lămurit mai multe particularităţi privitoare la numere, figuri, mişcare ş. a. m. d. Ceea ce ne asigură de adevărul acestor cunoştinţe este, alături de claritatea şi distincţia lor, faptul că ele nu ne vin în niciun caz pe calea simţurilor. Principiul că simţurile sunt înşelătoare a rămas încă îndoelnic, şi aşa va rămâne până la capăt; criteriul adevărului se dovedeşte străin de tot ce este sensibilitate. Mai mult încă, datorită acestui criteriu al adevărului putem să ne ridicăm dincolo de sensibilitate şi să determinăm, de pildă, cu certitudine matematică, existenţa lui Dumnezeu, — dacă mai e nevoie de o asemenea dovadă. Căci, după cum cunoaştem şi demonstrăm în chip clar şi distinct un adevăr de natură matematică, la fel ştim că naturei lui Dumnezeu îi aparţine în chip hotărît o existenţă actuală şi veşnică. De vreme ce claritatea şi distincţia hotăra acolo, ea trebue să hotărască şi aci. De fapt nu se aduce acum un nou argument pentru o existenţă care fusese dovedită în meditaţiile anterioare (am cădea într'un cerc dacă, după ce am întemeiat criteriul adevărului prin ideea existenţii unui Dumnezeu, am demonstra acum din nou o existenţă ce era presupusă dinainte). Autorul nu face decât să arate că nimic nu este mai lesnicios de cunoscut decât Dumnezeu. De siguranţa existenţii sale depinde, în chip necesar, siguranţa lucrurilor celorlalte. Căci deşi criteriul clarităţii şi distincţiei pare îndestulător pentru a descoperi adevărul, totuşi, cum nu ne putem aţinti privirile necontenit asupra aceluiaşi lucru, am fi în stare să ne închipuim că ne-am înşelat cu privire la el şi am pluti astfel, în mijlocul unor păreri fără consistenţă, dacă Dumnezeu nu ar fi chezaşul adevărurilor noastre şi nu ne-ar asigura, prin faptul existenţii sale şi prin faptul că el nu este o fiinţă înşelătoare, de trăinicia cunoştinţelor pe care le-am căpătat pe căile noastre omeneşti. Prin urmare, chiar în lucrurile pe cari le credem cele mai sigure pe baza criteriului nostru, existenţa lui Dumnezeu este o garanţie de bună funcţionare a facultăţilor noastre intelectuale. Iar dacă, fără o asemenea cunoştinţă, plutim în nesiguranţă şi într'o lume de păreri, datorită ei putem, dimpotrivă, înainta cu pas sigur către cunoaşterea unui număr cât mai mare de lucruri şi fenomene ale lumii.

Meditaţia a şasea ajunge astfel să regăsească aceea ce meditaţia întâia pusese la îndoială: existenţa lucrurilor exte-

rioare, a lucrurilor materiale. Asemenea lucruri pot exista, spune autorul, măcar în măsura în care le considerăm ca obiecte ale demonstraţiilor geometrice; căci în această măsură ele sunt clare şi distincte. Dar nu pot ele exista şi mai mult decât atât, cu alte cuvinte, nu au o claritate şi o distincţie chiar dincolo de cele geometrice? E adevărat că nu am avut şi nu mai putem avea încredere în simţuri, dintr'o serie întreagă de motive, a căror descriere autorul o reia, în parte, la începutul meditaţiei de faţă. Aceasta nu înseamnă însă că trebue să punem la îndoială chiar totul din ce ne înfăţişează simţurile. De pildă, după cum ne înfăţişăm în chip clar şi distinct, cu privire la noi înşine, că nu suntem decât fiinţe ce gândesc, la fel, în ce priveşte alt aspect al fiinţii noastre, putem avea o idee distinctă a corpului în chip de ceva care nu e decât întins şi nu gândeşte de fel. Iar cum amândouă aceste cunoştinţe sunt căpătate în conformitate cu criteriul adevărului, putem spune, în chip la fel de sigur, că obiectele lor sunt deosebite, şi prin urmare că spiritul nostru, care nu este întins dar gândeşte, este altceva decât corpul nostru, care nu gândeşte dar este întins. Ne putem da seama, mai departe, că facultăţile de a imagina şi simţi aparţin spiritului, iar despre cea de a schimba locul, luând diverse situaţiuni în spaţiu, că aparţine corpului. Tot ceea ce concepem în chip clar şi distinct ca fiind în corp, se întâlneşte acolo cu adevărat. Prin urmare, ceea ce ne învaţă natura cuprinde un dram de adevăr. De asemenea, există oarecare adevăr în cele ce ne învaţă ea cu privire la existenţa mai multor corpuri din jurul nostru, cari ne sunt folositoare ori dăunătoare. Aceasta însă nu ne împiedică să ne înşelăm foarte des cu privire la datele sensibilităţii. Pentru a înţelege bine şi natura greşelilor noastre şi măsura în care pot fi ele ocolite, trebue să ne dăm seama de faptul că spiritul este indivizibil, pe când corpul este divizibil, precum şi de felul în care se face trecerea impresiunilor corporale în zonele spiritului. După ce înfăţişează pe scurt procesele acestea, autorul arată că simţurile sunt sortite să ne dea mai de grabă adevărul decât falsitatea cu privire la lucrurile cari folosesc corpului; ceea ce însă nu poate împiedica eroarea, tocmai din pricina deosebirii spiritului de corp. Cel mult omul îşi poate recunoaşte greşeala şi şi-o poate uneori îndrepta. Numai că, încheie autorul, suntem adesea datori să ne hotărîm înainte de a fi putut cerceta cu grijă lucrurile pe cari le întreprindea, iar aceasta nu înseamnă decât odată mai mult că slăbiciunea este în firea omului.

Concepţia metafizică a lui Descartes, aşa cum reiese mai sus din înfăţişarea ideilor cuprinse în „Meditationes de prima Philosophia" şi cum reiese şi din răspunsurile întinse la obiecţiunile ce se aduc lucrării, este cu adevărat expresia spiritului cartesian. Ea se inspiră din cele două mari momente ale metodei autorului: momentul renunţării la tot ce e adevăr, — al altora sau al său, — renunţare dusă, prin îndoiala metodică, până la consecinţele cele mai depărtate; iar al doilea moment, cel pozitiv, folosirea, pentru progresul în materie de cunoaştere, a criteriului clarităţii şi distincţiei în idei. Poate numai ultima meditaţie nu este, în toate momentele ei, prea „carteSiană". Trebue totuşi să se observe că ea tindea mai mult să reasigure conştiinţa noastră de valabilitatea experienţii psihologice imediate şi că psihologia era cea din urmă diciplină în care Descartes putea folosi metoda sa, atât de riguroasă. Căci metoda aceasta, care comandă întreaga filosofie a lui Descartes, este mai de grabă de tip matematic, iar acţiunea ei este mai binefăcătoare atunci când se aplică pe un conţinut omogen, aşa cum este cel al fizicei, decât atunci când se îndeletniceşte cu fenomene de natură psihologică. Nu doar că Descartes avea să le nesocotească pe acestea din urmă. Dar el nu credea că poate ajunge la ele înainte de a desfăşura întreaga sa fizică; şi, în orice caz, era dator să-şi înfăţişeze cititorului vederile într'o ordine, care să traducă mai credincios înlănţuirea ideilor sale, în cadrul sistemului pe care acum, după întemeierea metafizicei sale, era în măsură să-l dea.

Principia Philosophiae, lucrarea apărută în 1644, încearcă această constituire a ideilor lui Descartes în sistem. Din punct de vedere filosofic, lucrarea nu aduce prea mult material nou, ci doar distribue şi rânduieşte teoriile de până acum. Cercetătorul lui Descartes va găsi şi aci precizări interesante, umpleri de goluri, îmbogăţiri teoretice, dar toate acestea într'o măsură redusă. In schimb, din punct de vedere ştiinţific, lucrarea prezenta, pe vremea publicărei ei, cel mai mare interes, deoarece dădea la iveală, în sfârşit, vederile lui Descartes, aceleaşi — niţel schimbate ca înfăţişare — pe cari autorul nu îndrăsnise să le desvălue în cadrul lucrării sale, „Le Monde". Descartes cuteza să-şi publice acum teoriile ştiinţifice, căci nădăjduia să fi asigurat pe teologi, prin „Meditaţiile" sale, de cuminţenia învăţăturii ce desfăşura. Şi cum, de altfel, întreg materialul ştiinţific al lucrării sale isvora din câteva principii de filosofie, principii ce se dovedeau cât se poate de potrivite învăţăturii bisericii, au-

torul putea nădăjdui că nu va supăra pe nimeni prin lucrarea sa. Aşa s'a şi întâmplat, pe timpul vieţii sale, în ciuda acuzaţiilor de ateism care i se aduceau şi care nu vor deştepta atenţia bisericii decât câţiva ani după moartea filosofului.

„Principiile de filosofie" sunt închinate principesei Elisabeth, despre care am amintit mai sus, şi se întregesc, în traducerea franceză pe care a dat-o după ele, în 1647, abatele Picot, cu o scrisoare de-a autorului ce figurează ca prefaţă şi cuprinde câteva idei interesante. Autorul compară acolo filosofia anticilor, a lui Platon şi mai ales a lui Aristotel, cu cea a sa, şi arată progresele pe cari poate arăta că le-a făcut el, datorită principiilor ce adoptă. Afirmă, mai departe, că aceste principii pot fi adoptate de către orişice minte şi că, prin urmare, nu există niciun spirit sănătos care să nu fie în stare să dobândească învăţături cu privire la cele mai înalte ştiinţe, — dacă, bine înţeles, este îndrumat cum trebue. Totdeodată prefaţa la traducerea „Principiilor" cuprinde o preţioasă afirmaţie de-a autorului asupra felului cum înţelege el filosofia. E vorba de comparaţia celebră a filosofiei cu un arbore, ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul fiind fizica şi ramurile, care ies din acest trunchiu, toate celelalte ştiinţe, ce se reduc mai ales la trei, medicina, mecanica şi morala. De unde reiese felul cum trebuesc redate ştiinţele — pornind adică dela rădăcină, dela principiile metafizicei — precum şi felul cum se vor înşirui ele în lucrarea de faţă.

„Principiile de filosofie" cuprind patru mari părţi. Prima parte tratează despre „Principiile cunoaşterii omeneşti", iar aci vom regăsi, sistematizat şi îndrumând către fizică, întreg materialul filosofic de metodă, teorie a cunoaşterii şi metafizică, pe care l-am întâlnit în lucrările de până acum ale filosofului. Partea a doua tratează despre „Principiile lucrurilor materiale" şi arată felul în care ne putem încredinţa că există corpuri materiale; ce este spaţiul; în ce măsură trebue acceptat vidul; ce este mişcarea — şi tot soiul de chestiuni de această natură. La sfârşitul părţii a doua, autorul arată deschis că nu admite altă materie a lucrurilor corporale decât aceea care poate fi împărţită (întindere), figurată (formă) şi mişcată (deplasare fizică) în toate părţile, adică ceea ce geometrii numesc cantitate. Iar cu privire la ea, râvneşte ca orice demonstraţie să fie tot atât de evidentă pe cât este o demonstraţie matematică. Partea a treia se îndeletniceşte cu „lumea vizibilă" şi cuprinde în consecinţă vederile cosmogonice şi astronomice ale autorului.

Omul, e drept, nu poate înţelege ţinta pentru care a fost creată lumea; dar, datorită principiilor amintite mai sus, se pot bănui multe lucruri privitoare la rânduiala cosmică. In sfârşit, partea a patra tratează „despre pământ" şi toate fenomenele în legătură cu el, explicate după aceeaşi metodă a deducerii din principiile simple admise la început. — „Principiile" ar fi trebuit să se întregească cu o a cincea parte, care să trateze despre natura animalelor şi plantelor, şi, în sfârşit, cu o a şasea, care să trateze despre om. Cum însă autorul nu isbutise a avea mijloacele nici răgazul de a face toate experienţele, necesare spre a se lămuri într'o astfel de materie, el mărturiseşte a nu-şi putea desăvârşi lucrarea decât schiţând, în câteva cuvinte, unele capitole din materia ce ar mai fi rămas de tratat. In încheiere, autorul crede că principiile sale sunt adevărul însuşi, de vreme ce noi, ca făpturi ale lui Dumnezeu, putem atinge adevărul, în cazul că facem o bună întrebuinţare a minţii noastre. Totuşi, spre a nu se încrede prea mult în sine, autorul înţelege să-şi supună părerile judecăţii celor înţelepţi şi autorităţii bisericii.

In mintea autorului, „Principiile de Filosofie" erau cartea sa cea mare, adevăratul său sistem de filosofie. Astăzi însă, când filosofia nu mai implică şi ştiinţele particulare, „Principiile" reprezintă lucrarea ce interesează, filosoficeşte, cel mai puţin. Doar primul capitol, cel despre principiile cunoaşterii omeneşti, şi ultimul, cel despre om, privesc încă problemele filosofiei. Am văzut însă că ultimul capitol nu era redactat, din lipsă, spune autorul, de experienţe. După moartea sa se vor publica fragmente din tratatul „Le Monde", fragmente dintre cari unul priveşte tocmai problema omului. Insă chiar din vremea vieţii sale, autorul avea să dea o lucrare de prim interes asupra naturii omeneşti, ultima sa lucrare: „Les passions de l'âme".

Apărut în 1649, tratatul intitulat *Les passions de l'âme* este, într'o largă măsură, urmarea corespondenţii şi schimbului de idei pe cari le are autorul cu principesa Elisabeth. Convorbirile dintre ei privesc de cele mai multe ori chestiunile sufletului, dar coboară uneori la probleme de fiziologie sau medicină — materie în care Descartes se închipue un bun cunoscător — spre a urca alteori la probleme morale dintre cele mai nobile. Tratatul asupra Pasiunilor va oscila şi el între aceşti doi termeni. Pentru o bună cunoaştere a sufletului, spune autorul, care nici aci nu ţine seamă de părerile

înaintaşilor săi, este nevoie să-i deosebim funcţiunile de cele ale corpului şi apoi să arătăm cari sunt raporturile sale cu acesta. Se ştie că principalul atribut al sufletului este de a gândi, pe când cel al corpului este de a fi întins. Privit sub aspect corporal, omul nu este altceva decât, întocmai ca orişice existenţă corporală o maşină. In acest mecanism, un element hotărîtor îl au aşa anumitele „spirite animale". Datorită în parte circulaţiei sângelui — circulaţie pe care Descartes e printre primii s'o explice în chip ştiinţific — în parte deplasării prilejuite de subtilitatea lor, aceste părticele foarte mici de materie sunt purtate peste tot, dela creier la membre, şi comandă activitatea acestora, cum ar fi de pildă activitatea muşchiulară. Explicaţiile fiziologice pot fi însă lăsate aci de o parte, spre a trece, împreună cu autorul, după ce a luat în consideraţie funcţiunile corpului, la funcţiunile sufletului. Ele sunt, după cum se putea lesne bănui, doar gândiri, gândiri în înţelesul acelui „cogito" cuprinzător cartesian, şi se împart în două categorii, acţiuni ale sufletului şi pasiuni ale lui. Acţiuni sunt toate iniţiativele de voinţă ale sufletului, iniţiative care nu depind decât de el; pasiuni, ar fi percepţiunile sau cunoştinţele ce se întâlnesc în noi şi ce pot avea drept cauză fie însuşi sufletul, care deci e activ şi pasiv totdeodată, fie corpurile. De fapt, sub numele de pasiuni ale sufletului autorul nu cuprinde decât pe cele care se raportează la suflet însuşi, nu, cum afirmă singur că ar trebui, şi pe cele care se raportă la obiecte din afara noastră. In chip general, pasiunile se pot defini drept „percepţiuni sau sentimente ori emoţii ale sufletului, ce se raportă în chip anumit la el şi care sunt pricinuite, întreţinute şi întărite de câte o mişcare a spiritelor" (spirite animale). Autorul arată că le defineşte ca raportându-se la suflet, spre a le deosebi de alte sentimente, raportate unele la obiectele exterioare, precum mirosurile, culorile, etc., iar altele la propriul nostru corp, precum foamea şi durerea; adaugă de asemenea că sunt pricinuite, întreţinute şi întărite de anumite mişcări ale spiritelor animale, spre a le deosebi de actele de voinţă, cari nu au altă determinaţie decât cea a sufletului nostru. Cu alte cuvinte, Descartes proclamă o strânsă legătură între corp şi suflet şi recunoaşte că, în materie de pasiuni, corpul joacă un rol hotărîtor, deşi ele nu-şi au originele în aceasta. Cât despre legătura dintre suflet şi corp, ea se face printr'o mică glandă, (glanda pineală) pe care, în urma disecţiilor sale, autorul crede a o-

fi descoperit ca aflându-se în chiar mijlocul creierului. Aci ar fi sediul sufletului — în măsura în care sufletul poate figura în cuprinsul corpului — şi de aci, prin mijlocirea spiritelor animale, radiază sufletul în toate părţile corpului fiind la rândul lui influenţat de mişcările acestuia. Acţiunea sufletului asupra corpului constă în aceea că determină glanda cea mică, de care el e strâns legat, să se mişte în aşa fel încât să transmită corpului aceea ce vrem. Iar astfel, căpătăm stăpânire asupra noastră şi, în măsura în care corpul e în stare să ne turbure sufletul prin pasiunile la care şi el participă până la un punct, ne putem educa în aşa fel propriul nostru corp încât participaţia sa să fie binefăcătoare, corectând o pasiune atunci când este rea şi întărind-o atunci când este bună. Conflictele sufleteşti cari au făcut să se spună că există două părţi ale sufletului, una superioară şi alta inferioară, nu constau decât în nepotrivirea dintre mişcările pe care corpul şi spiritele sale animale tind să le impună glandei, în timp ce voinţa noastră tinde să impună, aceleeaşi mijlocitoare, mişcări de altă natură. Prin educaţiune însă, adică prin folosirea obişnuinţei, datorită căreia putem lega mişcările glandei de alte fenomene sufleteşti decât cele de cari se leagă obişnuit, omul poate căpăta o stăpânire desăvârşită asupra pasiunilor sale. De altfel, pasiunile sufletului nu sunt, la origină, dăunătoare acestuia. Dintre toate pasiunile noastre, în frunte cu cele şase primitive, admiraţia (în înţelesul de uimire), dragostea, ura, dorinţa, bucuria şi tristeţea, — niciuna nu ar trebui să aibe altă întrebuinţare decât să îndemne sufletul a vroi acele lucruri pe cari natura ni le dictează că fiind folositoare, precum şi a stărui în această voinţă. Singură întrebuinţarea greşită a omului poate face ca pasiunile să fie dăunătoare.

Fără a urmări descrierea pe care o dă autorul nu numai pentru cele şase pasiuni primitive, dar şi pentru cele derivate sau altele, numite de el „particulare", putem desprinde observaţia că Descartes rămâne, şi în materie de psihologie sau de etică, credincios metodei sale. Căci, e adevărat, el nu mai face caz aci de criteriul ideilor clare şi distincte, cu toate că nu părăseşte de fel acest criteriu. In schimb afirmă că omul e educabil, că greşala nu-i aparţine decât lui şi că îndreptarea poate veni tot prin el. Aşa socotise în materie de cunoaştere, unde arăta că numai proasta întrebuinţare a facultăţilor noastre poate duce la neadevăr. Iar dacă în materie

de cunoaştere omul poate, prin metodă şi discernământ, să se educe în aşa fel încât să ocolească eroarea şi să atingă, în măsura în care ne este cu putinţă omeneşte, adevărul, nu mai puţin poate fi el educat în materie sufletească, unde tot ce e al sufletului îi este dăruit spre binele fiinţii sale.

Cu Tratatul asupra Pasiunilor, activitatea filosofului ia sfârşit. Moartea lui Descartes, în vârstă de 54 de ani, deşi în plină maturitate de spirit, nu-l surprinde totuşi cu unele idei nesistematizate. E adevărat că programul vieţii sale intelectuale, de a reforma în întregime toate ştiinţele, nu se încheiase încă. Dar el nici nu se putea încheia în decursul unei singure vieţi, oricât de lungă ar fi fost aceasta. In măsura în care îi fusese cu putinţă, filosoful îşi constituise sistemul şi-l rotunjise, aşa încât putea pleca în Suedia cu sentimentul că opera sa era pusă la punct. Nici vorbă că ar mai fi scris, dacă supravieţuia călătoriei sale în Suedia; dar e greu să găseşti, în vreuna din manifestările sale, indiciul că s'ar fi putut depăşi sau, măcar, înnoi.

Nu este de prisos să aruncăm o privire asupra întregei activităţi a lui Descartes şi să enumerăm pentru precizare titlurile tuturor lucrărilor sale ce ni s'au păstrat. Ele se găsesc, în întregime şi reproduse după criterii filosofice, în marea ediţie a operelor lui Descartes scoasă de către Ch. Adam şi Paul Tannery. Primele cinci volume cuprind corespondenţa lui Descartes cu feluriţii săi tovarăşi de discuţii, printre cari trebuesc număraţi, în primul rând, părintele Mersenne şi principesa Elisabeth. Volumul VI este alcătuit din „Discours dela Méthode", urmat de încercările care-l ilustrau: „La Dioptrique", „Les Météores" şi „La Géométrie". In volumul VII se cuprind „Meditationes de prima philosophia", întregite prin obiecţiile ce li s'au adus precum şi cu răspunsurile autorului. Volumul VIII cuprinde, în prima sa parte, „Principia Philosophiae", iar în a doua parte: „Epistola ad G. Voetium", „Lettre apologétique" şi „Notae in programma". In volumul IX sunt tipărite din nou „Meditaţiile", în traducerea franceză care s'a făcut chiar pe vremea lui Descartes şi a fost revăzută de el. Volumul X este alcătuit din: „Opuscule fizico-matematice", „Compendium Musicae", „Regulae ad directionem ingenii", „Recherche de la Vérité" şi un supliment la corespondenţă. Printre opuscule sunt trecute, sub titlul de „Cogitationes privatae", câteva însemnări ale lui Descartes sau extrase din lucrările sale, găsite în hârtiile lui Leibniz şi editate,

la mijlocul veacului XIX-lea, de către Foucher de Careil. La sfârşitul volumului se semnalează, după un pasagiu din Adrien Baillet, — primul mare biograf al filosofului (1691)— existenţa unui tratat asupra scrimei intitulat „Art de l'escrime". Volumul XI cuprinde fragmentele din „Le Monde" sau, „Le Traité de la Lumière", cărora li se adaugă „La description du corps humain" şi „De la formation de l'animal", lucrări neterminate şi publicate postum. De asemenea apar aci „Les Passions de l'âme", un fragment intitulat: „Primae cogitationes circa generationem animalium", cu o anexă „De saporibus", precum şi câteva însemnări ştiinţifice redate tot după copiile lui Leibniz. Volumul XII este un supliment şi cuprinde „Vie et Oeuvres de Descartes", studiu istoric scris de către Charles Adam.

Dacă recapitulăm gândirea lui Descartes căpătăm un tablou de caractere ale ei precum şi de contribuţiuni în planurile unde a fost activă. *Metoda* lui Descartes este, la început, reductivă, îndemnând să înlăturăm orice cunoştinţă căpătată fără control, pentru a deveni apoi analitică, adică a supune fiece cunoştinţă unui proces de diviziune tinzând a pune în relief elementele simple, cari trebuesc totodată să fie clare şi distincte. Idealul acestei metode este atingerea unei ştiinţe de fundamente, o ştiinţă universală, care să pună în lumină unitatea cu sine a spiritului. Cât despre instrumentul metodei, el e cu atât mai desăvârşit cu cât e mai apropiat de cel matematic. *Teoria cunoaşterii*, desvoltată în bună parte odată cu metoda, pune în lumină cele două mijloace de cunoaştere ale intelectului, intuiţia şi deducţia, stăruind într'astfel asupra primului încât se poate vorbi de un intuiţionism cartesian. Prin precizarea gândirii sale, Descartes ajunge să afirme că „naturile simple" ale intelectului sunt, de cele mai multe ori, idei înnăscute ale sale, — aşa încât intuiţionismul nu ar reprezenta decât deşteptarea la vieaţă a cunoştinţelor esenţiale pe care spiritul le poartă cu sine. In desfăşurarea sa, însă, spiritul foloseşte metode deductive, aşa încât raţionalismul fiinţează din plin în cadrul filosofiei cartesiene. *Metafizica* este, în primul rând, teistă, folosind ideea de Dumnezeu nu numai ca o cunoştinţă fundamentală, dar ca o garanţie pentru dobândirea oricărei alte cunoştinţe; şi este, în al doillea rând dualistă; afirmând existenţa naturii spirituale ca esenţial deosebită de cea a naturii corporale. *Ştiinţele*, în special fizica lui

Descartes, reducând totul la întindere, figură şi mişcare, înseamnă o inaugurare a mecanismului modern şi o definitivă părăsire a fizicei substanţialiste, aristotelice. Dintre teoriile emise în câmpul ştiinţelor, aproape toate au căzut, în frunte cu celebra ipoteză a vârtejurilor. Dacă geometria analitică trece încă drept o mare invenţie a filosofului, în schimb lipsa de înţelegere a lui Descartes faţă de unele teorii matematice, care duceau către calculul infinitesimal, trebue în egală măsură subliniată. In sfârşit, în ce priveşte fiziologia sa, e de remarcat spiritul pozitiv, de experimentator, în care-şi întreprinde cercetările. Cât despre *psihologia* şi *etica* sa, prima se resimte de dualismul metafizic, iar cealaltă va trăda influenţe de-ale stoicismului.

In linii generale, s'a putut spune cu îndreptăţire, despre filosofia lui Descartes, că inaugurează gândirea modernă. S'a semnalat, în primul rând, faptul că el deschide epoca marilor sisteme raţionale; căci deşi Renaşterea a văzut înflorind numeroase sisteme de filosofie, ele se înnălţau adesea mai mult cu sprijinul imaginaţiei decât cu cel al raţiunii. Pe de altă parte Descartes este menţionat drept cel care desăvârşeşte autonomia raţiunii. Folosirea amplă a ideii de Dumnezeu reprezintă, atunci când nu este o concesie faţă de teologia stăpânitoare a timpului, o cunoştinţă dobândită tot pe căi raţionale şi prin exerciţiul liber al intelectului. In sfârşit, orientarea mecanistă pe care o dă cercetărilor ştiinţifice, înseamnă şi ea un titlu care să autorize pe istoric a face din Descartes un părinte al cugetării moderne. De asemenea, nu este de nesocotit gustul pentru invenţiune şi pentru tehnică — în înţelesul modern — pe care-l avea Descartes, gust însă care, spre deosebire de mentalitatea epocii noastre, se întovărăşea la el cu un universalism filosofic în cadrul căruia toate aspectele particulare isbuteau să se unifice.

Dar însemnătatea filosofiei lui Descartes nu este numai de a inaugura cugetarea modernă. Sunt acolo câteva trăsături mari, care o ridică dincolo de actual şi fac din ea un tip permanent de filosofie, dacă nu filosofia însăşi. O asemenea trăsătură o dă convingerea autorului cum că omul este o fiinţă *educabilă*, nu numai sub raport intelectual, dar şi sub raport moral. Pentru intelect, metoda este cea care reprezintă principiul educativ, în timp ce pentru vieaţa sufletească principiul este o înţeleaptă stăpânire şi folosire a pasiunilor. Stărue poate o iluziune la baza convingerii că orice intelect omenesc poate deslega tainele

lumii, în cazul când este îndrumat cum trebue prin mijlocirea metodei. Nu este însă niciun fel de iluzie atunci când se afirmă că fiecare om se poate desăvârşi moraliceşte; iar fără presupunerea că ne putem desăvârşi, filosofii nu ar gândi atât de mult pe socoteala omenirii. — O a doua trăsătură mare a filosofiei lui Descartes o dă faptul că prototipul cunoaşterii omeneşti e înfăţişat prin matematici. Filosofia aceasta se înscrie în linia celor de tip matematic; nu pentrucă Descartes ar fi creiat în planul matematicilor, pretinzând chiar că datorează invenţiunile sale metodei filosofice pe care şi-o alesese, — ci pentrucă matematizarea cunoştinţelor era cea mai bună garanţie de adevăr. Dumnezeu însuşi, care în definitiv garantează totul la Descartes, pare a iubi cu deosebire ideile clare şi distincte de tip matematic. — Ultima trăsătură mare, ce s'ar putea desprinde din filosofia lui Descartes, este orientarea către subiect. Chiar dacă nu ar avea nicio valoare intrinsecă, metoda cartesiană — care de fapt vrea să îmbrăţişeze întreaga filosofie cartesiană — nu este mai puţin semnificativă. Valoarea filosofică a unei metode nu se judecă întotdeauna după însemnătatea şi trăinicia rezultatelor ei. Filosofia este şi o chestiune de orientare. Căile ei interesează în egală măsură cu rezultatele ei, şi în orice caz supravieţuesc acestora. Orientarea lui Descartes către subiect, îndemnul de a reveni la conştiinţă şi la înţelesurile ei adânci, reprezintă o cale regală a filosofiei. O *asemenea* cale s'a luat de cele mai multe ori în momentele de criză a gândirii. Pentrucă a ştiut la timp să se întoarcă spre isvoarele simple şi fireşti ale minţii, filosofia lui Descartes înseamnă o ieşire tipică din criză şi un statornic punct de plecare al gândirii.

Urmaşii lui Descartes

Filosofia cartesiană a făcut de grabă o puternică impresie asupra contemporanilor. Atât în Olanda, unde locuia autorul, cât şi în Franţa, cartesianismul nu întârzie să devină o şcoală. După cum s'a văzut, filosoful urmărea să înlocuiască, prin sistemul său, învăţătura lui Aristotel, care era încă, pe atunci, învăţătura oficială. Incercările ce se făceau, chiar pe vremea sa, de a preda învăţătura cea nouă la Universităţi, îl interesau deosebit pe Descartes, şi el părea că depune chiar oarecare stăruinţă pentru a-şi răspândi ideile pe această cale. Poate aşa se şi

explică faptul că primii simpatizanţi din Olanda ai cartesianismului, sunt nişte profesori: Henri Reneri, care predă la Utrecht, şi Henry de Roy (Henricus Regius) tot la Utrecht. De asemenea în Leyda câţiva dintre profesori se vor ocupa de filosofia lui Descartes, unii încercând s'o împace cu cea a lui Aristotel, alţii căutând potrivirea dintre ea şi învăţătura biblică. Printre discipolii din Olanda, trebue numărat şi Geulincx, asupra căruia, chiar, va trebui să ne oprim mai îndelung.

In Franţa, discipolii lui Descartes sunt încă mai numeroşi, iar, după cum e şi firesc, cartesianismul va supravieţui aci, ca şcoală, mai multă vreme decât în orice altă parte. Unii sunt prieteni personali de-ai filosofului, precum Claude de Clerselier, care se va osteni, după moartea lui Descartes, să tipărească o bună parte din hârtiile sale inedite, iar alţii sunt oameni de ştiinţă, cuceriţi de noua doctrină, precum fizicianul Jacques Rohault, filosoful Sylvain Règis, avocatul Gèrauld de Cordemoy sau medicul Louis de la Forge. Ultimul publică în 1666 un „Tratat al spiritului omenesc, al facultăţilor şi funcţiunilor sale, precum şi al unirii sale cu corpul, potrivit cu principiile lui Renė Descartes", iar în acelaşi an Cordemoy publică: „Zece discursuri asupra deosebirii şi unirii corpului cu sufletul". O deosebită însemnătate, pentru cultura franceză, are adeziunea la cartesianism a Janseniştilor dela Port Royal. Printre aceştia trebuesc puşi în frunte Antoine Arnauld şi Piere Nicole. Ei alcătuesc, împreună, celebra logică dela Port Royal, intitulată „L'art de penser" (1662) unde, deşi se folosesc idei de ale lui Blaise Pascal, se poate vorbi despre o puternică influenţă cartesiană. In timp ce Nicole este preocupat mai mult de probleme morale, Arnauld se ocupă din plin de filosofie şi adânceşte augustinismul — doctrină scumpă celor dela Port Royal, — sub punctul de vedere al căruia poate analiza cu autoritate filosofia lui Descartes. Inrâurirea cartesianismului, însă, nu se opreşte aci, în cuprinsul culturii franceze, şi se exercită chiar într'un domeniu unde autorul nu-şi folosise metoda sa, anume în materie de estetică, unde Boileau dă un „Art Poètique" de inspiraţie de asemenea cartesiană. Claritatea şi raţionalismul doctrinei acesteia sunt întru totul pe gustul spiritului francez, care până astăzi va găsi în cugetarea lui Descartes un model.

Chiar în alte ţări influenţa lui Descartes se resimte, deşi

într'o mai mică măsură. Astfel există cartesieni germani, din rândul cărora trebuesc neapărat amintiţi Joh. Clauberg, care se trudeşte să lege cartesianismul de platonism, şi Balthasar Bekker. Influenţa lui Descartes a pătruns până în Austria şi Italia, pe de o parte, şi Anglia, pe de alta. Insă aceea ce alcătuise teama de fiecare moment a filosofului, pe timpul vieţii, anume interzicerea de către biserică a învăţăturii sale, avea să se îndeplinească, în parte, chiar înainte de moartea sa, dar, într'o măsură mai mare, nu mult după moartea sa. Predarea filosofiei lui Descartes fu interzisă la Utrecht, în anul 1642, iar la Leyda în 1648. In 1656, în tot cuprinsul Olandei predarea învăţăturilor cartesiene nu mai era de fel îngăduită. In sfârşit, chiar Roma intră în acţiune, şi, la anul 1663, scrierile filosofului sunt puse la index. In Franţa, Ludovic al XIV-lea interzice predarea unor asemenea învăţături, mai întâi la Colegiul regal, în anul 1665, apoi la Universitatea din Paris, în 1671, şi în sfârşit la Angers 1675. Toate măsurile de prevedere pe care înţelesese filosoful să le ia nu serviseră, prin urmare, la nimic.

In ciuda interzicerilor acestora, vieaţa filosofică îşi urma cursul şi cartesianismul continua să rodească, în mintea celor ce filosofau asupră-i. O dificultate, mai ales, turbura adânc spiritele tuturor continuatorilor lui Descartes: chestiunea raporturilor dintre spirit şi corp. Dintre aspectele variate şi nu întotdeauna duse la desăvârşire ale metodei, epistemologiei sau metafizicei cartesiene, urmaşii săi imediaţi dau întâietate chestiunii dualismului pe care-l propunea filosoful, cu atât mai mult cu cât acest dualism punea în joc numeroase probleme în legătura cu religia. Descartes nu dăduse o întemeiere apriorică a legăturii dintre spirit şi corp. Urmaşii săi vor căuta să umple această lacună a sistemului, dar vor pluti în nesiguranţă, cum este cazul pentru Clauberg, care găsea că legătura în chestiune este o „minune"; sau, precizând ceva mai bine lucrurile, cum fac De la Forge şi Cordemoy, se va recurge pur şi simplu la intervenţia lui Dumnezeu, pentru fiecare act de comunicaţie între cele două substanţe cartesiene. Aşa se ajunge la celebra teorie a *ocasionalismului,* care afirmă că fiecare legătură dintre spirit şi corp nu face decât să prilejuiască, să ocazioneze intervenţia lui Dumnezeu. Ceea ce vedem noi este cauza ocazională a lucrurilor, cauza principală sălăşluind într'o existenţă de dincolo de lume.

Invăţătura ocasionasimlui a căpătat prin Arnold Geulincx (1625—1669), o întemeiere mai sistematică. Operele sale

principale, „Metaphysica vera" şi „Metaphysica ad mentem peripateticam", apar postum. Presupoziţiile filosofiei lui Geulincx sunt cele ale cartesianismului. Pe linia ocasionalismului, însă, el duce mai departe gândirea înaintaşului său, arătând că mintea noastră nu face decât să contemple aceea ce Dumnezeu acţionează în noi, iar corpurile nu sunt decât instrumente ale acţiunii sale. El ajunge, chiar, la unele vederi, ce fac să ne gândim la criticismul kantian de mai târziu, atunci când spune că nu putem înţelege lucrurile aşa cum sunt în sine, ci trebue să ne mulţumim şi restrângem la cunoştinţele relative pe care le căpătăm despre ele. Ceea ce e de asemenea demn de subliniat, în legătură cu gândirea lui Geulincx, este hotărârea cu care proclamă el că se impune o înnoire a ştiinţelor — înnoire în sens cartesian — şi încercarea de a da un soiu de clasificaţie a lor, sau de a le orândui într'o serie care să fie firească.. La temelie, stau, după el, geometria şi aritmetica, sprijinite însă la rândul lor pe logică, această din urmă disciplină urmând să fie mai adânc înţeleasă decât logica tradiţională. După matematici vine metafizica, unde chestiunea raporturilor dintre spirit şi corp are, de departe, întâietatea. In sfârşit, vin ştiinţele naturii, în privinţa cărora se recomandă observaţiuni şi experienţe în spirit cu desăvârşire modern.

Cu filosofia lui Geulincx, ocasionalismul în particular şi tradiţia cartesiană în genere nu-şi capătă expresia cea mai înaltă. In privinţa primei doctrine, filosofia lui Malebranche va fi mai hotărîtoare. In privinţa tradiţiei cartesiene, se poate spune fără umbră de exagerare că întreaga filosofie modernă se va resimţi, într'un fel sau într'altul, de ivirea lui Descartes.

Spinoza

Spinoza s'a născut la Amsterdam, în anul 1632. El a primit din cea mai fragedă copilărie o instrucţiune strict religioasă. Părinţii săi, negustori bogaţi, refugiaţi din Spania catolică la Amsterdam, voiau să-l facă rabin. Primul său dascăl, rabinul Morteira, l-a iniţiat în cunoaşterea limbei ebraice şi în comentariul Bibliei. Mintea copilului trebuie să fi adâncit dela început atât limba ebraică cât şi Biblia, deoarece mai târziu Spinoza a aşternut cunoştinţele sale în materie, dându-ne o gramatică a limbei ebraice şi un comentar al Bibliei, expus pe larg în *Tratatul teologico-politic*, apărut în timpul vieţii sale. După

Solomon van Til, profesor de teologie la Utrecht, lucrarea aceasta ar fi o ripostă a lui Spinoza la excluderea sa, în anul 1657, din comunitatea evreiască din Amsterdam. Se afirmă că Spinoza n'a suportat cu indiferenţă această excludere. Tratatul ar fi datorit aşa dar „răsbunării" lui Spinoza, împotriva excluderii sale din rândul comunităţii evreeşti. Dacă cunoaştem însă, că viaţa lui Spinoza nu a fost pătată niciodată de fapte meschine, ci dimpotrivă a fost marcată întotdeauna de atitudini generoase, atunci interpretarea lui Solomon van Til şi a altor biografi ai lui Spinoza, cari şi-au însuşit această părere, trebue privită sub beneficiu de inventar. Mai curând, am putea spune că viaţa lui Spinoza, în scurtul ei destin, a fost turburată de o serie de crize sufleteşti, cari ni-l înfăţişează ca pe un adevărat înţelept, generos în cele din urmă şi desbrăcat de orice nimicnicie care ar fi putut să-l scadă în proprii săi ochi şi să-l contrazică învăţăturile sale etice. Prima criză a fost aceia pe care a trăit-o la vârsta de 9 ani, când a aflat de penitenţele umilitoare la care fusese supus Uriel Acosta [1]), de către evreii din comunitatea sa; a doua, a fost aceia a excluderii sale din comunitatea evreiască, în urma convingerii ce şi-o făcuseră evreii, că Spinoza nu poate accepta învăţăturile lor despre Dumnezeu, despre profeţi, despre revelaţie şi despre imortalitatea sufletului; a treia criză am putea-o socoti pe aceia pricinuită de înclinaţia sa pentru Clara Maria van dem Emden, fiica profesorului creştin, cunoscut de Spinoza cu ocazia frecventării sectelor creştine din Rejensburg, fără ca frecvenţa aceasta să-l fi convins că e necesar să treacă la creştinism; a patra, a fost datorită invitaţiei ce i-a făcut-o în 1672 principele Carl Ludwig von der Pfalz, de a profesa filosofia la Heidelberg, şi însfârşit a cincea: uciderea protectorului său Jean de Witt, statuderul Olandei. Biografii povestesc, între alţii Colerus, că revolta împotriva acestei crime a fost atât de mare, încât Spinoza se hotărîse să placardeze pe zidurile oraşului un manifest prin care protesta în contra barbariei comise. Gazda sa prinzând însă de veste despre această intenţiune, avuse grija să închidă din timp porţile casei, aşa că Spinoza trebui să rămână sechestrat în casă, ne mai putându-şi realiza planul. Aceasta l-a mântuit desigur, fiindcă altminteri el ar fi avut aceiaş soartă ca şi protectorul său. Pare de aceia neîndoios, că lucrările sale,

1) Creştin din părinţi marani, trecut la judaism, apoi excomunicat de către evreii din Amsterdam.

deşi au fost scrise în liniştea de suflet a unui om ce şi-a găsit echilibrul prin aflarea adevărului, au totuş ceva din ceiace constitue „experienţa" de viaţă a lui Spinoza. Altfel, nu ne-am explica nici adâncul comentar critic pe care îl face Bibliei, nici cunoştinţele politice de care dă dovadă, nu numai în *Tratatul teologico-politic*, ci şi în *Tratatul politic*, şi nu ne-am explica nici adâncimea adevărurilor din *Etica* sa, cu privire la pasiunile omeneşti, la servitudinea noastră faţă de ele şi la posibilitatea de a ne libera de puterea lor, înlăturând cunoaşterile întunecate despre lume şi oameni, printr'o cunoaştere cât mai adecuată a lui Dumnezeu. Această cunoaştere este echivalentă cu suprema virtute. Cunoaşterea este colorată aşadar etic. De aceia cred, contrar multora dintre comentatorii lui Spinoza, că sistemul spinozian a fost intitulat *Etica*, tocmai fiindcă cunoaşterea este suprema noastră virtute. In logosul acesta care este şi etos, se întâlneşte însă şi un patos adânc, fiindcă suprema cunoaştere este totuna cu iubirea noastră infinită către întreaga existenţă, care este Dumnezeu. Altfel, viaţa lui Spinoza s'a scurs liniştită, cu pretenţiuni modeste în ceiace priveşte bunurile pământeşti, activă în ce priveşte meseria lui Spinoza: şlefuitul sticlelor de ochelari, preocupată cu redactarea scrierilor sale şi cu ţinerea corespondenţii cu numeroşii săi prieteni şi admiratori, până la 21 Februarie 1677, când Spinoza moare bolnav de tuberculoză. Preocupată adesea şi de discuţiile de ordin politic, ce le avea cu prietenul şi protectorul său Jean de Witt, sau de ordin religios, ce le avea fie cu aceia care îl vizitau, fie cu gazda sa. Semnificativă în această privinţă este relatarea lui Colerus: la întrebarea ce i-a făcut-o gazda sa: „Credeţi că aşi putea să fiu mântuită prin religia pe care o profesez?" Spinoza a răspuns: „Religia dvs. este bună, nu trebue să căutaţi alta şi nici să vă îndoiţi că nu v'aţi putea mântui printr'însa; numai că, alipindu-vă pietăţii, să duceţi totodată o viaţă liniştită şi neturburată". Semnificaţia poate fi văzută şi pe un plan teoretic, dacă voim să recunoaştem că Spinoza părăseşte în răspunsul său blajin tonul ironic şi batjocura din *Tratatul teologico-politic*, cu privire la cultul religios, fie al evreilor, fie al catolicilor.

Scrierile lui Spinoza nu sunt numeroase. In 1660 el redactează scurtul tratat *Despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia*, scris în limba olandeză; în 1661, tratatul *De emendatione intellectus*, neterminat (ca şi *Regulae ad directionem*

ingenii, cartea lui Descartes, pe care o amintesc, fiindcă, între ea şi aceia a lui Spinoza, istoricul filosofiei ar putea face unele apropieri); în 1663 este redactată prima parte din *Etica*, completată mai târziu cu alte patru cărţi şi care circulă în manuscris printre prietenii săi; în 1663 apar în latineşte *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*, ca şi *Cogitata metaphysica;* iar la 1670, apare *Tratatul teologico-politic*, tratat ce completează, în privinţa criticei formelor de guvernământ încercată de Spinoză, pe celalt tratat neterminat, intitulat: *Tractatus politicus. Tratatul teologico-politic* produsese însă atâta perturbare în rândurile profanilor, preoţilor şi rabinilor, iar numele lui Spinoza era atât de mult în vederea tuturora, încât, deşi către 1675, *Etica, ordine geometrico demonstratu*, era terminată, Spinoza nu a îndrăznit s'o dea publicităţii. „Etica" circula numai printre prietenii devotaţi. Aşa se explică dece ea apare după moartea sa, sub iniţialele „B de S.", datorită medicului Ludovic Meyer, singurul prieten care asistase la săvârşirea lui Spinoza.

La inventariul ce s'a făcut bibliotecei lui Spinoza, s'a găsit într'însa nu numai lucrările lui Descartes, dar şi numeroase de-ale filosofilor antici şi misticilor creştini din Evul-Mediu. Spinoza îl cunoştea pe Thomas de Aquino, ca şi pe Bellarmin, Toledo, Pereira; pe Jacob Böhme, ca şi pe Ficino, Pico dela Mirandolo, Giordano Bruno; pe Bacon ca şi pe Cherbury, Hobbes şi în fine, pe Descartes. Acest fapt, cât şi unele date din cuprinsul filosofiei lui Spinoza, au contribuit ca istoricii filosofiei să caute originile gândirii sale în filosofii citaţi, iar comentatorii şi filosofii evrei, să găsească alături de aceste origini, altele, fie în gândirea filosofică evreiască, aşa cum ea se poate desprinde din Biblie, fie din Kabala. Astfel, filosoful L. Brunschvicg găseşte apropieri între filosofia lui Spinoza şi gândirea contemporanilor săi: Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz. Istoricul H. Höffding aminteşte că primii biografi ai lui Spinoza se referă la influenţele lui Descartes, că filosoful Karl Joël a căutat să arate legătura lui Spinoza cu teologia catolică a Evului-Mediu (aşa cum alţii au căutat să arate legătura ei cu filosofia lui Maimonide, Ibn Esra, şi alţii)[1]), că Freudenthal a găsit apropieri cu noua-scolastica, că Sigwart a stabilit relaţii cu gândirea lui Giordano Bruno, iar O. Mainsma, cu mişcările liberale olandeze.

1) Nota mea.

Deşi neconvergente, părerile acestea nu sunt lipsite de interes pentru acela care este preocupat de elementele externe ale unei filosofii, cum nu pot fi lipsite de interes şi frumuseţe unele amănunte pe care ni le dau istoricii în legătură cu câteva din conceptele filosofiei spinoziene, sau referitor la unele din lucrările sale. Aşa, de pildă, în ce priveşte conceptul de „amor dei intellectualis", central în filosofia lui Spinoza, comentatorii arată că Spinoza a suferit influenţa evreului neoplatonician Juda Aberbanel, cunoscut sub numele de Leone Ebreo, care în 1535 a publicat cartea sa „Dialogi di amore". Freudenthal este cel dintâiu care vorbeşte de această influenţă. Iar mai târziu, ea a fost relevată de Paul-Louis Couchoud, în cartea sa: „Benoît de Spinoza" (1924), de Edmondo Solmi, în studiul său: „Benedeto Spinoza et Leone Ebreo", de Giovanni Gentile, în studiul său: „Leone Ebreo et Spinoza", şi între alţii, de Ad. Dyroff, în studiul său: „Zur Entwicklungsgeschichte der Lehre Spinozas von Amor Dei Intellectualis" (1917). Cele mai multe amănunte privitor la izvoarele Tratatului teologico-politic, ni le dă Leo Strauss, în lucrarea sa: „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft" (1930), lucrarea ce aminteşte de Tucidide (cunoscut de Spinoza prin Hobbes), Cicero, Tacit, Bachia, Maimonide, Alpakhar, Albo, Machiavelli, Clapmarius (a cărui carte: „De arcanis rerum publicarum", s'a găsit în biblioteca lui Spinoza), Petre Cunaeus, Hobbes şi La Peyrère.

Cine vorbeşte însă de izvoare, origini şi influenţe, gândeşte că în filosofia lui Spinoza se găsesc oarecari „elemente" din gânditorii amintiţi, elemente cari s'au sudat apoi în mintea filosofului, pentru a ne da opera de sinteză, „Etica". Cine gândeşte aşa, greşeşte fie în ceiace priveşte metoda folosită în studiul unui obiect, cum este istoria filosofiei, fie cu privire la ceiace constitue esenţa unei filosofii. Opera lui Spinoza, deşi este îmbibată de elemente cartesiene (teoria substanţei şi a atributelor paralele: întinderea şi gândirea), deşi e plină de date din filosofia evreiască (cum este mai ales ideia de amor dei intellectualis, sau ideia că Dumnezeu deşi este cuprins în univers nu poate fi totuş confundat cu pulberea sau materia acestuia — *panenteism),* — reia pe proprie răspundere conceptele filosofiei din totdeauna, şi încearcă să răspundă, într'un plan de transcendenţă şi prin metodă geometrică, deductivă şi descriptivă, marilor probleme ale minţii noastre: ce posibilitate ne este dată să ne putem libera de sclavia pasiunilor,

pentru a fi fericiţi pe pământ; cum putem ajunge să-l cunoştem pe Dumnezeu, de a cărui existenţă nu ne putem îndoi, întrucât este în natura sau în felul său de a fi, de a exista: ad naturam Dei pertinet existere; ce drum trebue să urmăm pentru a cunoaşte lumea, dacă ştim că cunoaşterea completă şi adecuată a lucrurilor ne poate duce la cunoşterea lui Dumnezeu; ce afirmă atât filosofia cât şi religia, privitor la problema mântuirii noastre şi dacă se înţeleg asupra adevărului că folosirea raţiunii de către cea dintâi şi a revelaţiei de către cea de a doua, nu sunt decât două căi ce duc la acelaş rezultat; ce trebue să facem ca respectând legile, aşa cum trebue să ne supunem determinismului fenomenelor naturale, să ajungem a gândi liber şi critic asupra instituţiunilor politice şi sociale, pentru a împiedeca răul, atunci când organele constituite ar abuza de puterea cu care au fost învestite, în virtutea contractului ce l-au încheiat oamenii între dânşii şi în virtutea nădejdii pe care ei au pus-o în vigilenţa şi preocuparea Statului de soarta tuturora, etc. Opera lui Spinoza, prin urmare, deşi pare îmbibată de gândirea cugetărilor dinaintea sa, şi, după unii, şi de progresul matematicei din timpul său (dacă ne gândim la metoda geometrică, pe care Spinoza a folosit-o în opera sa fundamentală, „Etica"), este o creaţie personală, care, oricum, ar fi existat chiar dacă înaintea lui Spinoza nu ar fi fost nici Giordano Bruno, nici Leone Ebreo, nici Descartes.

Etica

In micul tratat al lui Spinoza: „Despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia", sunt cuprinse problemele pe cari Spinoza le-a tratat pe larg în „Etica" sa. Iar „Etica" se leagă prin câteva din capitolele ei şi prin unele concepte, atât de lucrarea „Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata", cât şi de „Cogitata metaphysica".

„Etica" este împărţită în cinci cărţi şi anume: cartea I, tratează despre Dumnezeu; cartea II, despre natura şi origina sufletului; cartea III, despre natura şi origina pasiunilor; cartea IV, despre sclavia umană; cartea V, despre libertatea umană. Este necesar de menţionat că în cartea I, se mai găseşte un „apendice" privitor la determinismul naturii şi al faptelor noastre; în cartea II-a, o demonstraţie a identităţii dintre voinţă şi intelect; în cartea III, cap. celebru intitulat: „definiţia pasiunilor"; iar în cartea IV, un apendice privitor la regulile noastre de conduită.

Despre Dumnezeu.

1. Spinoza demonstrează geometric existența lui Dumnezeu, pornind dela definiția ce o găsim în propoziția XI, din cartea I-a a „Eticei": „Dumnezeu sau substanța compusă din *atribute infinite,* cari fiecare exprimă o esență infinită și eternă, există în mod necesar". Dacă negăm această propoziție, negăm existența lui Dumnezeu, deoarece natura substanței nu poate fi gândită fără ca ea să existe, întrucât substanța este cauza ei însăși. Așa că substanța există în mod necesar (Demonstrația I). Pornim dela întrebarea dece un lucru există și dela ideia că pentru a exista, el trebue să aibe o cauză, care să fie cuprinsă în natura lui sau să fie în afară de el. In acest din urmă caz, nici o cauză nu-l poate împiedeca de a exista. Dacă o cauză oarecare l-ar împiedeca pe Dumnezeu să existe, ea nu ar putea avea nimic comun cu substanța sa, întrucât este în natura substanței lui Dumnezeu să existe. Iar dacă ar fi o substanță cu atribute diferite decât acelea ale substanței sau Dumnezeu, ea tot nu l-ar putea împiedeca pe Dumnezeu să existe, fiindcă n'ar avea nimic comun cu Dumnezeu; deci nu l-ar putea împiedeca să existe. Dacă am considera cauza înlăuntrul lui Dumnezeu. O cauză care ar putea să-l împiedece pe Dumnezeu de a exista, ar fi ceva absurd deoarece, este în natura lui Dumnezeu să existe. (Demonstrația II). Dacă ființele finite există, atunci cu atât mai mult Dumnezeu poate exista, întrucât e o ființă absolut infinită și are o putere infinită de a exista. Rezultă, că Dumnezeu există în mod necesar. (Demonstrația III).

Dumnezeu despre care suntem siguri că există, este unic. Spinoza demonstrează acest lucru întâiu în „Cogitata metaphysica", unde ideia de perfecțiune este considerată ca un atribut al lui Dumnezeu, perfecțiune pe care o are dela el însuși. Dacă am considera că ar fi mai mulți zei cu desăvârșire perfecți, atunci ar trebui ca ei să aibă suprema inteligență și să se recunoască nu numai pe ei înșiși, ci în acelaș timp tot ce există, ceiace înseamnă că ar trebui să cunoască și pe ceilalți zei. De unde putem deduce, că desăvârșirea fiecăruia dintre acești zei depinde de el însuși și de ceilalți zei. Ceiace înseamnă, că el nu mai este perfect. Cum prin urmare existența cea mai perfectă nu poate avea o imperfecțiune, urmează că Dumnezeu este unic. Spinoza demonstrează apoi această unicitate, întemeiându-se pe ideia de substanță. In propoziția XIV din cartea I a „Eticei", el arată că dacă ar exista o altă

substanță decât Dumnezeu, ea ar trebui să aibă atributele lui Dumnezeu. Aceasta ar presupune existența unei substanțe cu aceleaşi atribute ca şi Dumnezeu, ceiace este absurd. Fiindcă ar trebui să gândim două substanțe cari au aceleaşi atribute, aşadar cari nu s'ar putea distinge una de alta nici prin atributele, nici prin modurile lor. Ceia ce ne duce la încheierea că există o singură substanță, care este Dumnezeu.

Atributele şi modurile despre care am vorbit mai sus, nu pot exista şi nu pot fi concepute fără existența substanței, adică fără Dumnezeu (prop. XV, partea I). Intrucât nimic nu poate exista în afară de el. De unde rezultă mai departe, că Dumnezeu există prin el însuşi, este *causa sui* şi este cauza eficientă a oricărui lucru, sau a oricărei activități. Aşa că, orice activitate a noastră este fixată de necesitatea naturii divine. De aci nu trebue să conchidem că esența lucrurilor produse de Dumnezeu implică existența lor. Numai esența lui Dumnezeu, întrucât el este cauza sa, implică existența sa. Orice fenomen, ca să existe şi să se manifeste, are nevoie de unitatea primordială a lui Dumnezeu. In cadrul ei, omul nu se poate depărta cu nimic dela ceiace este natura acestei unități. Activitatea omului este supusă unor legi imuabile, necesare. El nu poate rupe rigiditatea lor. In consecință, faptele noastre nu pot fi libere în raport cu voința noastră şi nici nu pot fi desfăşurate în vederea unui scop. Dacă am considera că suntem liberi, ar trebui să punem ordinei naturale a lucrurilor un terminus *ad quem* către care am putea porni ca spre un ideal, mai perfect decât perfecțiunea existentă. Cum însă nu-l putem gândi pe Dumnezeu decât că este perfect, trebue să înlăturăm ideia perfecțiunii în afară de cadrul legilor existente. Fiindcă, altminteri, ar urma să afirmăm că poate să existe ceva mai perfect decât Dumnezeu, şi că Dumnezeu ar avea un țel către care ar porni. Ceiace nu se poate presupune, fiindcă nu poate exista nimic care ar fi mai mult decât ceiace Dumnezeu a realizat. Dacă am presupune o astfel de existență, ar trebui să conchidem că Dumnezeu este imperfect. Ceiace ar contrazice cele demonstrate până aci, în legătură cu perfecțiunea lui Dumnezeu. Rezultă, că orice încercare a noastră de a schimba ordinea existentă este o himeră, cum este o naivitate să credem că Dumnezeu ar putea să schimbe ordinea fixă şi eternă a lucrurilor, în urma implorărilor şi rugăciunilor noastre. Dumnezeu n'a creiat lucrurile, cu scopul ca oamenii să le folosească spre fericirea lor. Toate fenomenele, din contră, se produc ca o

consecinţă logică a legilor naturale şi este o greşală să credem că Dumnezeu ar putea privi întâmplările omeneşti cu vreun sentiment de milă sau să le întovărăşească cu unul de dragoste. Dacă am gândi că Dumnezeu se comportă astfel, ar fi să-i atribuim propriile noastre afecţiuni şi să judecăm perfecţiunea sa, după ideile ce ni le facem despre propria noastră perfecţiune. Intr'un cuvânt, omul nu trebue să creadă că prin implorare divină, prin rugăciuni sau sacrificii, ar putea să schimbe oricât de puţin din ordinea fixată de Dumnezeu dela început şi pentru totdeauna. Spinoza va deduce mai târziu, în cartea V-a a „Eticei", că omul poate fi liber, prin cunoaşterea cât mai adecuată a legilor naturale. Ceiace coincide cu cunoaşterea lui Dumnezeu, cunoaştere care e totodată şi suprema noastră virtute. Aceasta mai explică dece Spinoza intitulează cartea V-a a „Eticei", astfel: „Despre puterea intelectului sau libertatea umană".

Trebue să completăm ideia ce o avem despre Dumnezeu, cu afirmarea, că el nu poate fi conceput decât sub atributele de gândire şi întindere, deşi, cum am văzut, atributele lui sunt infinite. Sub oricare din atribute l-am cunoaşte pe Dumnezeu, el este cunoscut în esenţa sa, întrucât fiecare din atribute exprimă esenţa lui infinită. Ceiace este perfect exprimat astfel: „Fie că noi considerăm natura sub atributul gândirii (sau sub acela de întindere), sau sub oricare atribut ar fi, noi vom regăsi întotdeauna singura şi aceiaş conexiune a lucrurilor, adică sub orice punct de vedere le-am privi, vom găsi că lucrurile au o aceiaş succesiune şi un acelaş raport" (prop. VII, partea V-a, „Etica"). Prin aceasta înlăturăm critica ce s'ar putea face, că, întrucât nu-l cunoaştem pe Dumnezeu decât prin două din atributele sale infinite, nu l-am cunoaşte în mod absolut.

Despre natura şi originea sufletului.

2. Dacă ştim că esenţa omului nu implică existenţa sa, că omul gândeşte şi că gândirea este un atribut al lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este un lucru gânditor, aşa cum şi întinderea este un atribut al lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este un lucru întins; dacă ştim, că în Dumnezeu există în mod necesar ideia esenţei sale cât şi ideia că tot ce este fenomen sau se produce urmează în mod necesar din ceiace este esenţa sa, de unde rezultă că această ideie a lui Dumnezeu, din care urmează lucrurile infinite cu modurile infinite, nu poate fi decât unică,

— atunci, „ordinea şi conexiunea ideilor sunt aceleaşi ca şi ordinea şi conexiunea lucrurilor".

Ceiace nu înseamnă că trebue să amestecăm lucrurile. Din contră, privindu-le sub atributele lor de întindere şi gândire, trebue să vedem că fiece atribut există *per se*, aşadar, că fenomenele gândirii sau cele sufleteşti, sunt independente de fenomenele de mişcare şi repaus, care sunt ale corpului. Fenomenele sunt paralele numai. Le-am putea întâlni totuş în Dumnezeu sau substanţă, dacă ştim că totul se petrece în unitatea substaţei. De unde urmează afirmarea că corpul şi sufletul nu sunt decât unul şi acelaş lucru pe care îl concepem, când sub atributul întinderii, când sub cel al gândirii. Dacă concepem lucrurile sau pe om ca existând sub perspectiva atributului de întindere, atunci sunt întindere, dacă le privim sub atributul gândirii, ele sunt spirit.

Raportul dintre corp şi suflet se mai lămureşte şi prin următoarele propoziţii spinoziene: „corpul nu poate să determine sufletul să gândească, iar mişcarea şi odihna corpului ca şi restul operaţiunilor sale, dacă mai sunt şi altele, sunt independente de suflet". Corpul nu determină sufletul să gândească, cum nici sufletul nu determină mişcarea sau odihna corpului şi nimic nu ne dă dreptul să afirmăm că sufletul poate fi influenţat de corp şi invers. Experienţa noastră în această privinţă este totuş incompletă. De pildă: somnambulii săvârşesc fapte pe care nu le-ar putea face în stare de veghe, aşa că, urmând legile propriei lui naturi, corpul poate săvârşi o mulţime de lucruri, cari să mire sufletul. Argumentul deci că fără suflet, corpul nu ar putea face unele mişcări, nu ne poate duce la încheierea că anume acte ale corpului depind de voinţa sufletului. Cu toate acestea, afirmarea contrară poate să fie adevărată şi ea, dacă ne gândim că „sufletul nu mai are facultatea de a gândi, dacă corpul este în inacţiune", ca în cazul când corpul este în stare de somn şi când toate facultăţile sufletului sunt suspendate.

Trecând însă dincolo de planul acesta al experienţei, trebue să afirmăm acum, că corpul nostru considerat ca mod al întinderii este obiect al ideei, care constitue sufletul nostru; că sufletul nu se cunoaşte decât dacă percepe ideile afecţiunilor corpului şi percepe corpurile ca existând, dacă este afectat actual de ele. (In cartea a V-a a „Eticei", Spinoza demonstrează că sufletul nu percepe existenţa unui corp decât în timpul propriei lui existenţe, ceiace are semnificaţia că sufletul nu are

altă durată decât a corpului. Deaceia, în această carte, Spinoza va înlătura ideia imortalităţii sufletului şi va demonstra în schimb, eternitatea lui).

Pornind dela ideia, că ideia afecţiunii corpului uman nu implică cunoaşterea adecuată a corpului şi că ideia ideei afecţiunilór corpului uman nu implică cunoaşterea adecuată a spiritului uman, cât şi dela afirmările că toate ideile sunt adevărate numai întrucât ele sunt raportate în Dumnezeu, Spinoza ajunge să facă distincţiunea între termenii transcendentali: „fiinţă", „lucru" şi „ceva" şi să stabilească *o erarhie* din punctul de vedere al rezultatelor ontologice pe care le vizează orice cunoaştere. Prin urmare, să ne vorbească de cunoaşterea mai perfectă şi mai puţin perfectă, mai adecuată şi mai puţin adecuată, adevărată sau falsă, dar care, din planul epistemei, trebuesc privite ca genuri şi modalităţi, independente, fără nici o erarhie între ele. Din punct de vedere psihologic ele pot fi privite deasemeni ca grade sau etape de cunoaştere, sau ca momente de evoluţie a cunoaşterii, dacă ne referim la stările sufleteşti şi la momentele prin care trecem, pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu, în cazul când izbutim să ne liberăm de toate afecţiunile şi pasiunile noastre. Aşadar, când am ajuns să ne liberăm de cunoaşterile inadecuate, reuşind astfel să avem cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu.

Considerând genurile de cunoaştere din punctul de vedere epistemologic, lămurim următoarele:

Cu privire la primul gen de cunoaştere, Spinoza porneşte dela observarea că mintea noastră nu-şi poate forma întotdeauna imagini distincte despre lucruri, din cauză că, corpul nostru fiind limitat, excederea posibilităţilor noastre de a ne forma imagini, duce la confuzia perceperii lor. In acest caz, imaginile se amestecă, corpul îşi va imagina obiectele fără nici o distincţie între ele şi le va cuprinde pe toate sub un singur atribut, sub acela de lucru, de fiinţă, de ceva. Din această pricină avem o cunoaştere inadecuată, ca şi în cazul când ne formăm despre lucruri noţiuni universale. Acestea au aceiaşi origină ca şi termenii transcendentali. Numărul imaginelor întrece atât forţa noastră de a ne imagina numărul lor determinat şi diferenţele lor particulare, cât şi puterea sufletului nostru de a-şi imagina distinct raportul dintre ele, în măsura în care corpul este afectat de ele. Deasemeni, aceste noţiuni nu se formează la fel în fiecare dintre noi, ci diferă la fiecare dintre noi, după lucrul

care a afectat corpul cel mai des şi pe care sufletul îl imaginează sau şi-l reaminteşte mai uşor (Scolie la prop. XL). Primul gen de cunoaştere este denumit opinie sau imaginaţie.

Cu privire la al doilea gen de cunoaştere, Spinoza arată că mai putem avea noţiuni comune şi idei adecuate despre proprietăţile lucrurilor, adică putem avea conceptul lor. In sensul, că privim corpurile sub aspectul raporturilor dintre ele, adică le cunoaştem sub acelaş atribut, de exemplu, sub atributul de întindere, şi vedem în felul acesta, că ceiace e comun tuturor lucrurilor, nu constitue esenţa nici unui lucru particular. Aşa că, ceiace e comun tuturor lucrurilor, nu poate fi conceput decât în mod adecuat. Ideia ce o avem despre lucruri, privindu-le sub un acelaş atribut, este adecuată întrucât însuşi atributul sub care raportăm lucrurile este adecuat în Dumnezeu. Se confundă cu însăşi substanţa lui.

Al treilea gen de cunoaştere, Spinoza îl numeşte: „ştiinţa intuitivă". „Această cunoaştere se întinde dela ideia adecuată a esenţei formale a atributelor lui Dumnezeu până la cunoaşterea adecuată a esenţei lucrurilor". Spinoza revine în cartea a V-a a „Eticei" asupra acestui gen de cunoaştere, pentru a ne demonstra că numai acela care dobândeşte o cunoaştere clară şi distinctă a lucrurilor şi afecţiunilor, devine liber, întrucât cunoaşte cât mai complet, aşadar, adecuat lumea, prin urmare îl cunoaşte pe Dumnezeu, manifestându-şi această cunoaştere prin iubirea infinită către fiinţa sa. Problema este aci în legătură cu demonstrarea eternităţii sufletului, demonstrare pe care Spinoza o face de abia în cartea V-a a „Eticei".

Cunoaşterea de primul gen e cauza falsităţii, pe când cunoaşterile de al doilea şi al treilea gen sunt adevărate şi ne învaţă să distingem adevărul de eroare.

In legătură cu ierarhia rezultatelor ontologice ce le vizează orice cunoaştere, semnificative apar atât scolia la prop. XIII-a din cartea I-a a „Eticei", cât şi propoziţiile finale din cartea a V-a.

In propoziţia XIII-a găsim aceste afirmaţiuni: „Noi nu putem să negăm că ideile diferă între ele, că o idee este mai perfectă şi că conţine mai multă realitate decât alta, după cum obiectul acestei idei este mai perfect şi conţine mai multă realitate decât obiectul unei alte idei. Astfel, pentru a determina diferenţa ce este între spiritul uman şi celelalte spirite şi gradul său de perfecţiune faţă de celelalte, este necesar să cunoaştem natura obiectului său, adică a corpului uman". In

general, „cu cât un corp este mai propriu decât altele de a lucra și să simtă mai multe lucruri deodată, cu atât mai mult spiritul său este mai propriu decât celelalte de a percepe mai multe lucruri deodată; mai mult, cu cât acțiunile unui corp depind de el însuşi şi cu cât mai puţin celelalte corpuri concură împreună cu el la acţiune, cu atât spiritul său este mai propriu să perceapă perfect. De aci noi putem cunoaşte excelenţa unui suflet faţă de celelalte, putem vedea apoi dece noi nu avem decât o cunoaştere foarte confuză a corpului nostru; şi putem vedea numeroase alte consecinţe pe cari le voi trage în ceiace urmează"... In prop. XXXVIII, XXXIX şi XL din cartea a V-a, găsim consecinţele: „Intr'adevăr, partea eternă a sufletului este intelectul prin care noi lucrăm, şi aceia care am demonstrat că piere este imaginaţia, datorită căreia noi suferim; deci această parte este mai imperfectă decât cealaltă" (corolar, la prop. XL), fiindcă, cu cât corpul nostru poate lucra mai mult şi are o cunoaştere cât mai cuprinzătoare a lucrurilor, deci poate înlătura cel mai mult pasiunile, cu atât sufletul său este mai etern. Iată acum şi un pasagiu din: „Tratatul teologico-politic", şi anume, acela în care Spinoza vorbeşte de revelaţie şi profeţie, întemeiate pe imaginaţia noastră, ca de o cunoaştere ce ar corespunde celeia imperfecte de gradul întâiu. „Profeţia este deci inferioară în această privinţă cunoaşterii naturale care nu are nevoie de nici un semn, dar care cuprinde prin natura sa, certitudinea. Şi într'adevăr, certitudinea profetică nu era una matematică, ci numai una morală" (cap.: „Despre profeţi").

Despre originea şi natura pasiunilor.

3. Fundamentale pentru determinarea originei şi naturii pasiunilor sunt propoziţiile I şi III din cartea III-a a „Eticei". Prop. I-a: „Sufletul nostru lucrează sau suferă; el lucrează necesar atunci când are idei adecuate şi suferă în mod necesar când ideile sale sunt inadecuate". Prop. III-a: „Acţiunile sufletului nu sunt produse decât de ideile adecuate şi pasiunile de ideile inadecuate". Problema se leagă cu definiţiile pe care Spinoza le dă cauzelor adecuate şi cauzelor inadecuate. Primele duc la cunoaşterea clară şi distinctă a efectului. Celelalte nu duc la o astfel de cunoaştere. Ceiace micşorează puterea de a lucra a corpului. Din această pricină suntem supuşi tuturor afecţiunilor posibile. Când o afecţiune este însă o idee confuză, „prin care sufletul afirmă forţa de existenţă a corpului

său', sau a unei părţi a corpului, forţă mai mult sau mai puţin mare ca mai înainte şi care fiind odată dată, determină sufletul să se gândească la un lucru mai curând decât la un altul", ea se numeşte pasiune. Iar când forţa omului este limitată şi subordonată cauzelor externe, omul este sclavul tuturor pasiunilor. Sufletul caută cu toate acestea să-şi imagineze ceiace măreşte puterea de a lucra a corpului, aşa că, atunci când îşi imaginează lucrurile cari micşorează sau reţin puterea de a lucra a corpului, încearcă pe cât poate să-şi amintească de ceiace face abstracţie de existenţa acestora, în sensul că-şi imaginează un alt lucru care îndepărtează existenţa lor. Ceiace se înţelege uşor, dacă ne gândim de ex. la iubire şi la ură, şi anume, că „iubirea nu este altceva decât bucuria însoţită de ideia unei cauze externe, pe când ura nu este altceva, decât tristeţea însoţită deasemenea de ideia unei cauze externe". Acela care iubeşte, va căuta să se bucure de prezenţa lucrului iubit şi să-l păstreze, pe când acela care urăşte va căuta să îndepărteze şi să distrugă obiectul urei sale. De aci putem deduce în plus, că orice lucru poate fi o cauză de *bucurie*, de *tristeţe* sau de *dorinţă*. Distrugerea lucrului iubit ne va întrista, păstrarea lui ne va bucura (întocmai ca şi distrugerea urei noastre). Dacă vom şti că ceiace iubim este afectat de bucurie sau tristeţe, vom avea aceleaşi afecţiuni ca şi lucrul iubit, iar dacă ne vom imagina că cineva procură, de pildă, bucurie obiectului pe care îl iubim, vom fi afectaţi de dragoste către dânsul şi dimpotrivă, îl vom duşmăni, dacă ne imaginăm că-i procură tristeţe. Tot astfel, ne vom bucura, dacă ne imaginăm, că ceiace urâm este afectat de tristeţe, sau ne vom întrista, dacă îl vom crede afectat de bucurie. Deasemeni ne vom reaminti de un lucru, care ne-a făcut plăcere şi vom dori să ne bucurăm de aceleaşi împrejurări când am avut plăcere, dar ne vom întrista, dacă aceste împrejurări vor lipsi. Intr'un cuvânt, dorinţa care se naşte în noi din ideia de tristeţe sau bucurie, din ură sau iubire va fi cu atât mai puternică, cu cât afecţiunea noastră este mai mare. Iubirea prin urmare este mărită prin iubire şi ura poate să fie mărită de o ură reciprocă. Ura poate să fie totuş distrusă prin dragoste, deoarece putem fi puşi în această situaţiune: să contemplăm cu bucurie obiectul pe care-l urâm, dar care ne iubeşte. In acest caz, nu vom mai fi afectaţi de tristeţe. Dacă afecţiunea de bucurie va fi mai mare decât ura noastră, ea va izbuti chiar să distrugă ura, care se va transforma în dragoste, iar dragostea faţă de obiectul pe

care la început l-am urât, va fi cu mult mai mare decât în cazul când nu l-am fi urât de loc.

Bucuria, tristeţea, dorinţa, iubirea, ura, speranţa, teama, sunt pasiuni sau afecţiuni cari se raportă la sufletul nostru întrucât el lucrează. Dintre toate, numai dorinţa este de esenţa omului.

Spunem că avem dorinţă când sufletul nostru este conceput că lucrează determinat de o afecţiune oarecare.

Bucuria este trecerea omului dela o mai mică la o mai mare perfecţiune.

Tristeţea este trecerea omului dela o perfecţiune mai mare la una mai mică.

Iubirea este bucuria însoţită de ideia unei cauze externe.

Ura este tristeţea însoţită de ideia unei cauze externe.

Speranţa este o bucurie inconstantă, produsă de ideia unui lucru viitor sau trecut, a cărui existenţă sau producere ne pare îndoelnică.

Speranţa este o bucurie inconstantă, produsă de ideia unui lucru viitor sau trecut, a cărui existenţă sau producere ne pare nesigură.

Plăcerea este bucuria însoţită de ideia unui lucru trecut, fără să ne fi aşteptat la el.

Mila este o tristeţe însoţită de ideia răului ce i se întâmplă aceluia pe care îl credem semenul nostru. Mila este o iubire, în măsura în care afectează pe om în aşa fel că se bucură de fericirea altora şi e mâhnit de nenorocirea lor.

Umilinţa este o tristeţe care provine din împrejurarea că omul vede slăbiciunea sa.

Remuşcarea este o tristeţe însoţită de ideia unei acţiuni pe care credem că am făcut-o prin voinţa liberă a sufletului nostru.

Rezultă din cele de mai sus: definiţiile pe cari Spinoza le dă tuturor pasiunilor şi afecţiunilor noastre sunt călăuzite de ideea afirmată la început, că o pasiune este o idee inadecuată sau confuză, „prin care sufletul afirmă forţa de existenţă a corpului său, sau a unei părţi din corpul său, mai mare sau mai mică decât înainte, şi care fiind odată dată, determină sufletul să gândească la un lucru mai mult decât la un altul". (Definiţia generală a pasiunilor).

Despre servitutea umană.

4. Lunga prefaţă pe care Spinoza o face în cartea a IV-a a „Eticei", care tratează despre servitutea umană sau puterea

pasiunilor, duce la afirmarea primă, că omul este atât de mult sclavul întâmplării, încât „adeseori e constrâns să urmeze şi să facă ce este rău, deşi vede ce este bun". Aceasta se datoreşte limitării puterii noastre prin cauze externe. Aceste cauze determină forţa, creşterea şi durata pasiunilor noastre. Cum însă o afecţiune, întrucât este raportată la sufletul nostru, „este o idee prin care sufletul afirmă că puterea de existenţă a corpului său este mai mare sau mai mică decât înainte" (prop. VII), o afecţiune care ar micşora această putere, n'ar putea să fie reprimată sau distrusă decât „printr'o cauză corporală care afectează corpul de o afecţiune contrară sau mai puternică". Rezultă, că o afecţiune nu poate să fie distrusă decât de o afecţiune contrară şi mai forte.

In acest caz, noi suntem afectaţi mai puternic de un lucru viitor, când ne închipuim că el poate să se întâmple în curând, decât dacă ne imaginăm că el trebue să se întâmple într'un timp mai îndepărtat; deasemeni, suntem afectaţi mai puternic de memoria unui lucru trecut de curând, decât în ipoteza că el a trecut de mai multă vreme (prop. X).

Tot astfel, o afecţiune pentru un lucru pe care ni-l imaginăm ca necesar, este mai puternică, păstrând aceiaş proporţie, decât un lucru posibil, contingent sau care nu e necesar (prop. XI).

O afecţiune pentru un lucru pe care îl ştim că nu există actual, şi pe care ni-l imaginăm ca posibil, este mai puternică, păstrând aceleaşi proporţii, decât un lucru contingent (prop. XII). Iar o afecţiune pentru un lucru contingent pe care îl ştim că nu există actual, este mai slabă, păstrând aceleaşi proporţii, decât o afecţiune pentru un lucru trecut (prop. XIII).

Prin jocul acesta de a reprima sau distruge o afecţiune printr'o afecţiune contrară şi mai forte, tindem să conservăm existenţa noastră. Cu cât efortul acesta este mai mare, cu atâta şi virtutea noastră este mai mare. Numai atunci putem spune, că cineva lucrează datorită virtuţii sale, când are idei adecuate despre lucrurile care îl afectează, adică le cunoaşte. Ceiace înseamnă, că a lucra conform virtuţii, este tot una cu a lucra, a trăi şi conserva fiinţa noastră (prop. XXIV), după regulile pe care ni le prescrie raţiunea. Urmează, că în raţiunea noastră trebue să căutăm propria noastră utilitate.

Este prin urmare bun ceiace ne duce la înţelegerea lucrurilor. Este rău ceiace e un obstacol la această înţelegere. Supremul bine este cunoaşterea lui Dumnezeu. Cea mai mare vir-

tute a noastră este să-l cunoaştem pe Dumnezeu (prop. XXVIII). Inteligenţa sau înţelegerea este virtutea supremă a sufletului. Raţiunea fiind însă fundamentul virtuţii noastre, rezultă implicit, că oamenii cari diferă între ei din pricina afecţiunilor şi pasiunilor, ajungând la cunoaştere, aşadar la virtute, îşi dau seama că supremul lor bine nu poate fi decât înţelegerea între ei, pentru a-şi păstra existenţa. Aşa că, aceia cari practică virtutea, vor dori altora binele pe cari şi-l doresc lor înşile, „şi aceasta în proporţia în care ei vor avea o mai mare cunoaştere a lui Dumnezeu" (prop. XXXVII). In felul acesta, trăind după principiile raţiunii, oamenii vor căuta să compenseze prin dragoste şi generozitate, ura, mânia şi dispreţul, pe care ar putea să le aibă unul împotriva celuilalt (prop. XLVI).

Cartea a IV-a a „Eticei" se termină cu o serie de consideraţiuni din care rezultă, de pildă, că mila, fiind o tristeţe, este rea şi inutilă prin ea însăşi pentru omul care se conduce după principiile raţiunii. Acesta va face binele, conducându-se de raţiune.

Deasemeni, umilinţa nu este o virtute şi nu provine din raţiune, deoarece umilinţa este o tristeţe, care provine din neputinţa noastră de a lucra. Omul care se conduce de raţiune, cunoaşte putinţa lui de a lucra.

Căinţa nu este o virtute. Ea este o tristeţe, iar acela care se căieşte de fapta sa, este de două ori nenorocit, deoarece el a crezut că a lucrat şi după propria sa libertate.

Tot astfel, acela care se conduce de teamă şi face binele spre a evita răul, nu se conduce de raţiune, ci de teama răului, iar teama este o afecţiune ce nu poate fi raportată la raţiune, deoarece raţiunea produce numai afecţiuni de bucurie şi dorinţe.

Spinoza răstoarnă prin urmare părerile obişnuite cu privire la sentimentele nobile. El nu înlătură însă practicarea nici a milei, nici a pietăţii, nici a generozităţii, atunci când ele îşi au temelia în raţiune, în cunoaşterea adecuată despre lucruri.

Despre libertatea umană.

5. Esenţa acestei cunoaşteri stă în ideia de necesitate. Cu cât un suflet înţelege mai bine acest lucru, cu atât el are o putere mai mare asupra afecţiunilor şi suferă prin urmare mai puţin (prop. VI, cartea V-a). Cunoaşterea despre care vorbim, se mişcă în limitele corelaţiei inadecuţie-adecuaţie, sau în limitele corelaţiei neclar şi nedistinct — clar şi distinct. Ea va fi la limita ei ultimă o cunoaştere de genul al treilea, imediată, a

necesităţii legilor şi ordinei naturale a lucrurilor. Din pricina imediatităţii ei, ea este colorată afectiv. Ea este echivalentă cu cunoaşterea clară şi distinctă a omului, a afecţiunilor sale şi a lucrurilor. Ea duce la iubirea către Dumnezeu. Iubirea aceasta ocupă întregul nostru suflet. Iar acela care îl iubeşte pe Dumnezeu, nu poate să facă alte eforturi decât de a fi iubit la rândul său de Dumnezeu.

In acelaş timp, cunoaşterea imediată produce în noi cea mai mare seninătate, deoarece sufletul îl cunoaşte pe Dumnezeu în eternitatea sa. Este iubirea noastră intelectuală către Dumnezeu. Ea coincide cu iubirea lui Dumnezeu care se iubeşte cu o dragoste intelectuală infinită, „dar în măsura în care el poate fi explicat prin esenţa sufletului uman, considerat sub forma eternităţii". (prop. XXXVI, cartea V-a). Ceiace înseamnă, că gândind vecinicia lui Dumnezeu, sufletul nostru, prin iubirea intelectuală către Dumnezeu, este o parte din iubirea infinită a lui Dumnezeu către el însuşi.

In această ocurenţă, nimic nu poate distruge iubirea noastră intelectuală. Nu mai suferim nimic din partea afecţiunilor rele şi nici nu ne temem de moarte. Iubirea intelectuală ne duce la comprehensiunea lui Dumnezeu, la cunoaşterea completă a lumii, cunoaştere ce coincide cu eliberarea noastră de sclavia pasiunilor. Ea coincide, aşadar, cu libertatea noastră. Cunoaştem lucrurile în esenţa lor, ceiace e totuna cu cunoaşterea esenţei lui Dumnezeu. Ceiace este totuna cu dobândirea sfinţeniei şi a beatitudinii.

Intrucât cunoaşterea datorită ştiinţei intuitive este suprema virtute, nu trebue să credem însă că beatitudinea astfel dobândită „este preţul virtuţii noastre, ci este virtutea însăşi". Cum nu trebue să credem, că noi ne bucurăm de beatitudine, „fiindcă ne reprimăm pasiunile". Din contră „ne reprimăm pasiunile, fiindcă ne bucurăm de beatitudine". (prop. XLII, cartea V), adică ne reprimăm pasiunile întrucât puterea de a ni le reprima stă numai în intelectul nostru, sau întrucât ne bucurăm de iubirea divină, care este cunoaştere, beatitudine.

Deducem că beatitudinea coincide cu virtutea. Sfârşitul lucrurilor coincide cu începutul lor. Cu alte cuvinte, beatitudinea nu este punctul terminus la care am ajuns în urma trecerei prin focul afecţiunilor şi pasiunilor, adică prin sclavia de care ştim că ne putem libera prin cunoaşterea eternităţii lui Dumnezeu Din contră, beatitudinea presupune o cunoaştere anticipatoare, absolută (de reminiscenţă platoniciană, oarecum) şi în con-

secinţă, care pare numai a fi punctul de plecare al virtuţii. Cum aparent putem spune că am ajuns, la sfârşitul trecerii prin pasiunile noastre, să ne liberăm de ele. De fapt, am fost dela început liberi, dacă privim lucrurile sub aspectul eternităţii lor.

Prin propoziţia ultimă, filosofia lui Spinoza nu afirmă ideia unei conversiuni, datorită unui act mistic, ca în filosofia lui Plotin, de pildă. Dacă în „Etică" se vorbeşte de o ajungere la cunoaşterea lui Dumnezeu, aceasta se face mai mult ca o lămurire pentru raţiunea noastră, că ea nu a eşit niciodată, din divinitate, ci a rămas într'însa. In acest caz, pentru raţiune nu poate fi vorba de o mişcare inversă de plecare şi de întoarcere, deoarece totul stă pe loc. Aşadar: privite empiric, lucrurile pot avea într'adevăr mişcări în orice direcţii am voi. Privite însă sub specie aeternitatis, ele formează un cosmos în echilibru static. Deaceia, sub acest aspect al eternităţii, nu există nici timp, nici durată. Ceiace înseamnă mai departe, că într'o lume empirică lucrurile pot fi privite sub specie durationis, dar nu într'o lume ce vizează transcendenţa şi pe care o cunoaştem dela început, sau la sfârşit.

Rezultă totodată, că pentru o morală considerată sub aspectul eternităţii, problemele unei morale empirice nici nu pot fi puse şi că, în cadrul unei morale considerată sub aspectul eternităţii, putem vorbi cel mult de un singur afect, care e divin; putem vorbi de cunoaşterea lui Dumnezeu prin iubire. Ceiace constitue apoi restul consideraţiunilor noastre etice, se poate referi la o morală privită în desfăşurare, în timp, empiric.

Rezultatele acestea trebue să le punem în legătură şi cu scolia la prop. XXXIII din cartea V-a a „Eticei"; cu toate că iubirea noastră către Dumnezeu n'a avut o origine, ea are toate perfecţiunile iubirii, *ca şi cum ar fi avut un început;* nu e nici o diferenţă, afară de faptul că sufletul a avut aceleaşi perfecţiuni din totdeauna, dar la cari presupunem numai *că a ajuns*. Sau cu această propoziţiune, din aceiaş carte: sufletul neputând să fie distrus în mod absolut odată cu corpul, deşi, empiric, el are durata corpului, păstrează ceva din eternitate, dacă privim lucrurile sub acest din urmă atribut, adică dacă concepem corpul sub esenţa lui Dumnezeu; în acest caz, întrucât în Dumnezeu există ideia care exprimă esenţa corpului, care prin aceasta este ceva ce aparţine esenţei sufletului, şi întrucât nu putem da sufletului o durată care să fie exprimată în timp, căci dacă am proceda astfel, am atribui sufletului durata cor-

pului, urmează, că întrucât există ceva ce este conceput prin esenţa lui Dumnezeu, că acest ceva care aparţine esenţei sufletului, va fi etern (prop. XXIII). Şi în sfârşit, cu această idee: „Cum deci în eternitate nu există nici *când*, nici *înainte*, nici *după*, conchid, că din singura perfecţiune a lui Dumnezeu rezultă, că el n'a putut niciodată şi nici acum nu poate să voiască ceva diferit de ceiace a voit, sau că Dumnezeu ar fi putut fi *înaintea* hotărîrilor lui cari sunt eterne ca şi dânsul sau să fie fără ele, cari *nu sunt decât el însuşi*" (prop. XXXIII, cartea I-a, scolia 2).

Tratatul teologico-politic

Lucrarea „Tratatul teologico-politic", celebră încă din timpul vieţii lui Spinoza, trebue să fie privită ca o filosofie a religiei în care este tratată problema raportului om-divinitate. Accentul cade aci însă, pe momentul temporal al raportului.

A. Primele pagini ale tratatului se referă la superstiţiile noastre, izvorîte din teamă şi ignoranţă, din inexperienţă şi speranţă. Superstiţiile sunt fundamentul religiei. Aceasta demonstrează, că religia se întemeiază pe o prejudecată, că ea nu-şi are originile în raţiune, ci dimpotrivă, în pasiune. Ceiace contribue ca oamenii să vadă pretutindeni miracolul şi să interpreteze întâmplările ca şi cum ar fi produsul bunului plac al zeilor, cărora trebue să le cerem sprijinul prin daruri şi lacrimi, sau cărora trebue să le cerem să ne mărturisească intenţiile lor, atunci când cercetăm măruntaiele animalelor, semnele paserilor, înşirările fără de rost ale demenţilor şi spusele zăpăciţilor. In felul acesta, datorită preoţilor cari cultivă mai curând adulaţia decât adorarea lui Dumnezeu, oamenii nu pot suporta decât acele manifestări religioase care sunt mărturia adulaţiunii, persecutând pe aceia cari ar voi să iubească pe Dumnezeu, nu după închipuirile, prostiile şi superstiţiile cari ne-au aruncat şi ne menţin în sclavie, ci după complexiunea sa. Dacă ne-am conduce de raţiune, am vedea că nu trebue să fim ostili acelora cari ar avea, în ce priveşte adorarea lui Dumnezeu, opinii conforme luminilor raţiunii, în locul părerilor scoase din practica superstiţiilor şi a misterelor. Chiar dacă am sprijini aceste păreri pe cunoaşterea misterelor Scripturii, fiindcă, şi în acest caz, dovedim că „supunerea faţă de Scriptură întrece credinţa, ceiace se vede din împrejurarea, că cei mai mulţi spun în principiu că Scriptura este pretutindeni adevărată şi divină, când de fapt aceasta ar trebui să fie concluzia unui examen sever,

care să nu lase să subsiste într'însa nici o obscuritate" [1]) Aceasta impune prin urmare un alt examen al Scripturii, întemeiat pe metoda naturală, clădit pe cunoaşterea clară şi distinctă a afirmaţiilor ei. Un studiu al Scripturii conceput în acest sens, ne-ar duce la stabilirea următoarelor adevăruri:

1. Autoritatea profeţilor nu poate avea valoare decât din punctul de vedere al vieţii şi virtuţii. In fond, profeţii ne învaţă lucruri extrem de simple, pe cari ni le expun într'o formă simbolică, vie, întemeiându-se pe imaginaţia noastră, deci pe o formă mai apropiată de puterea de cunoaştere a mulţimii. „Cum însă simpla imaginaţie nu cuprinde prin natura ei certitudinea, aşa cum este cazul cu orice idee clară şi distinctă, pentru a fi siguri trebue să adăogim imaginaţiei ceva care este raţionamentul, se vede că profeţia prin ea însăşi nu putea să cuprindă certitudinea, deoarece ea depinde numai de imaginaţie" [2]). Deaceia, profeţii erau siguri de revelaţie, numai dacă aveau în vedere şi un semn oarecare (de ex.: Dumnezeu spuse lui Moise: şi aceasta să fie pentru tine un semn că te-am trimes, etc.). Semnele acestea sunt dependente însă de capacitatea sufletească a profeţilor, aşa că, din această pricină, ele au fost diferite pentru fiecare profet, cum deosebit este şi conţinutul profeţiei lor, dacă raportăm lucrurile la temperamentul profeţilor, la imaginaţia lor, la opiniile ce le aveau despre astrologie, auguri, oracole şi despre Dumnezeu

Rezultă cu atât mai mult, că profeţiile pot fi luate în considerare numai din punctul de vedere al credinţei şi întrucât se refereau la viaţa morală a omului. Din punctul de vedere al certitudinei raţionale, ele pot fi părăsite.

2. Poporul evreu poate fi poporul ales numai întrucât Dumnezeu i-a ales un anume loc unde ar putea trăi. In orice altă privinţă, poporul evreu este egal cu celelalte popoare, fiindcă, în ce priveşte intelectul, el a avut despre Dumnezeu şi despre natură idei comune, iar în ce priveşte virtutea şi viaţa adevărată, a fost la fel cu celelalte popoare. Cu referire la promisiunile ce Dumnezeu le-ar fi făcut evreilor, dacă vor asculta cu supunere legile sale, aceasta nu este o excepţie, deoarece orice popor şi orice organizare omenească nu se pot menţine decât dacă ascultă de legile ce contribue la menţinerea lor. Legea evreiască le-a fost dată evreilor tocmai în acest scop.

1) Prefaţă la „Tratatul teologico-politic".
2) Cap.: „Despre profeţi".

de aceia ea prevede şi pedeapsa pentru cazul în care nu ar urma poruncile lui Dumnezeu. Legea aceasta nu are nimic comun cu legea divină, care are de obiect „numai binele suveran, adică cunoaşterea adevărată şi iubirea lui Dumnezeu[1]). Numai o astfel de cunoaştere poate fi binele suveran, întrucât ea depinde de perfecţiunea noastră, iar perfecţiunea aceasta e cu atât mai mare, cu cât avem „o cunoaştere mai mare şi mai perfectă a lui Dumnezeu". Adică, cu cât cunoaştem mai multe lucruri în natură, cu atât cunoaştem mai bine esenţa lui Dumnezeu. Mijloacele sau regulele prin cari ajungem la o atare finalitate, se numesc comandamente sau legi divine. De aci tragem încheierea, că acţiunile noastre nu trebue să aibă în vedere teama, plăcerea, renumele, etc., ci e necesar să fie făcute numai din grija „de a-l iubi pe Dumnezeu". Căci, numai cunoscându-l şi iubindu-l pe Dumnezeu, urmăm legea divină şi obţinem binele suveran. Acest bine „consistă numai în contemplarea şi în gândirea pură a lui Dumnezeu", Deaceia, legea divină are aceste caractere:

a) este universală, adică este comună tuturor oamenilor;

b) ea nu ne cere să credem în povestirile istoriei, „căci credinţa în povestirile istorice, chiar dacă ar cuprinde o certitudine, nu ne poate da cunoaşterea lui Dumnezeu, deci nici iubirea lui Dumnezeu";

c) această lege nu cere ceremonii rituale, ele fiindu-i indiferente;

d) cea mai mare recompensă pentru ea este numai s'o cunoaştem, adică să-l cunoaştem pe Dumnezeu.

Din aceste caractere rezultă, că: a) Dumnezeu a cărui inteligenţă şi voinţă sunt unul şi acelaş lucru, nu a putut să le apară oamenilor prescriindu-le legile după care vor avea să se conducă pentru a-şi menţine viaţa. Sub acest aspect legea nu apare cu un caracter de necesitate, deci ca un adevăr etern. Aceasta ne explică de ce Adam a putut să mănânce din mărul oprit şi dece adevărul revelat în Decalog a fost privit ca o lege, nu ca un adevăr etern. Dacă concepem exitenţa lui Dumnezeu ca un adevăr etern, nu ca o lege, şi-l cunoaştem pe Dumnezeu adecuat, nemijlocit, adică prin gândirea pură, adică nu prin cuvinte şi imagini, aşa cum l-au cunoscut profeţii, ci cum l-a cunoscut Hristos, care a propăvăduit aceleaşi lucruri ca şi profeţii, dar a vorbit despre ele, nu ca

1) Cap.: „Despre legea divină".

legi, „ci ca adevăruri eterne", atunci Dumnezeu nu ne poate apărea „ca un legislator sau ca un prinţ care ar prescrie oamenilor legi" [1]; b) legea divină se acordă cu lumina naturală, cum se poate vedea din proverbele lui Solomon de pildă, unde se spune că intelectul uman „este o fântână de viaţă adevărată" pentru cel care îl posedă, pe când pedeapsa prostului este prostia sa; c) cultul a fost instituit de evrei pentru menţinerea statului lor şi a existenţei lor, întrucât în vederea acestui scop ei credeau că nu trebue să lucreze din proprie iniţiativă, ci după comandamentul altora, — iar creştinii l-au instituit ca un semn exterior al bisericei lor universale, dar nu că ar contribui cu ceva la „beatitudinea" noastră [2]; d) povestirile Scripturii au devenit la rândul lor necesare, dacă socotim că Dumnezeu are grijă de oamenii cari îi urmează prescripţiile, fiindcă numai în felul acesta omul comun „al cărui spirit poate vedea clar şi distinct", îşi îmbibă sufletul cu devoţiune şi ascultare.

Acela însă care ar nega aceste povestiri, sau care nu ar crede în Dumnezeu, este un păcatos. „Acela din contra care le ignorează, dar care totuş crede prin lumina naturală că există un Dumnezeu şi ceiace urmează, care pe de altă parte observă adevărata regulă a vieţii, acela posedă în întregime beatitudinea şi o posedă încă mai real decât omul vulgar, fiindcă nu are numai opinii adevărate, dar şi o cunoaştere clară şi distinctă" [3]).

Despre metoda de interpretare a Scripturii.

B. Dacă ne referim la miracole, atunci cunoaşterea şi studiul lor trebue să ne ducă la convingerea că Scriptura trebue interpretată după metodele prin care interpretăm natura, întemeindu-ne pe raţiune. Raţiunea ne arată ordinea fizică şi imuabilă a lucrurillor. Aşa dar, înlătură explicarea lor prin miracole. Raţiunea ne arată că nimic nu se întâmplă „care să fie contrar naturii", şi nimic nu ne poate face să credem că legile ei se aplică unor lucruri şi altora nu. O astfel de credinţă ar contrazice ideia că „virtutea şi puterea naturii, fiind virtutea însăşi şi puterea lui Dumnezeu, legea şi regulele naturii sunt decretele lui Dumnezeu". Ceiace înseamnă, că pu-

---

1) Cap.: „Despre legea divină".
2) Cap.: „Despre raţiunea pentru care au fost instituite ceremoniile şi despre credinţa în povestire".
3) Cap.: „Despre raţiunea pentru care au fost instituite ceremoniile".

terea naturii este infinită şi legile ei destul de largi, pentru a se întinde la tot ceiace este conceput prin intelectul divin[1]). Ceiace înlătură, mai departe, posibilitatea miracolelor, cari se întemeiază pe credinţa falsă că nu am putea cunoaşte cauza evenimentelor. Omul comun putea să presupună aceasta în vechime, tot aşa şi cărţile sfinte, cari nu au văzut „că tot ce se întâmplă datorită unor cauze naturale se întâmplă şi prin puterea şi voinţa lui Dumnezeu" [2]). Conchidem deci, că prin miracole nu izbutim să-l cunoaştem pe Dumnezeu. Rezultă însă, că dacă miracolele nu ne pot da cunoaşterea lui Dumnezeu, trebue să căutăm totuş divinitatea Scripturii în altceva decât în miracolele despre care ea ne vorbeşte. Anume, în faptul că ea ne învaţă virtutea adevărată, ceiace putem să ştim numai dacă studiem Scriptura în ea însăşi şi călăuzindu-ne de următoarele principii:

a) să înţelegem sensul pe care îl poate avea un text în uzajul obişnuit;

b) să grupăm enunţările cari se raportă la un acelaş obiect şi să înlăturăm pe cele ambigue sau neclare, dând atenţie sensului istoric al conceptelor şi metaforelor, chiar când ele nu s'ar potrivi cu principiile raţiunii;

c) să facem ancheta istorică a textului, preocupându-ne de „viaţa, moravurile autorului fiecărei cărţi, ţinta ce şi-a propus, care a fost, în ce ocazie, în ce timp, pentru cine, în ce limbă a scris; ea trebue să se rapoarte, la destinul propriu al fiecărei cărţi, cum a fost primită la început, în ce mâini a căzut, câte învăţături diferite sunt cunoscute despre textul ei, cine au fost aceia cari au decis admiterea în canoane şi, în fine, cum au fost reunite într'un singur corp toate aceste cărţi cari au fost recunoscute canonice".

„Pentru a putea şti cari propoziţii sunt enunţate ca legi, cari din contră ca învăţături morale, este necesar să cunoaştem viaţa, moravurile autorului şi scopul vizat de ele, în afară că noi putem să explicăm mai uşor vorbele unui om, cu cât cunoaştem mai bine genul său propriu şi complexiunea sa spirituală; „pentru a nu confunda învăţăturile eterne cu altele valabile pentru un timp numai şi destinate unui mic număr de oameni, este necesar deasemeni să cunoaştem la ce ocazii,

1) Aci Spinoza face următoarea notă: „nu înţeleg prin natură numai materia şi afecţiunile ei, dar în afară de materie o infinitate de lucruri". Cap.: „Despre miracole".

2) Cap.: „Despre miracole".

în ce timp, pentru care națiune și pentru ce secol au fost scrise toate aceste învățături; e necesar să cunoaștem toate împrejurările pentru a ști la ce să ne referim, când e vorba de autoritatea proprie a fiecărei cărți și în acelaș timp, dacă textul a putut să fie sau nu falsificat de mâni criminale, dacă s'a strecurat într'însul erori și dacă aceste erori au fost corijate de oameni competinți și demni de încredere; este foarte necesar să știm toate acestea, pentru a nu ceda unei porniri oarbe, care ne-ar înșela ușor și pentru a nu admite decât ceiace este sigur și în afară de îndoială".

Intr'un cuvânt, metoda preconizată este cea istorică, pentru ca din istoria Scripturii să deducem divinitatea acesteia, întrucât ne învață adevărata virtute. Adică, ne învață „că există un singur Dumnezeu a-tot-puternic care trebue să fie singur adorat, care se îngrijește de toți și care iubește în primul rând pe aceia, care îl adoră și care iubesc pe aproapele lor ca pe ei înșiși, și așa mai departe. Aceasta și lucruri asemănătoare învață Scriptura pretutindeni, atât de limpede și atât de clar, încât nimeni nu poate avea vreo îndoială asupra sensului ei în această privință. Ceiace este însă Dumnezeu și în ce chip el vede totul și are grijă de toți, aceasta și lucruri asemănătoare nu învață clar Scriptura și nici ca adevăr etern. Mai mult, în această privință profeții nu au fost de aceiaș părere. Deaceia în astfel de întrebări nimic nu poate fi considerat ca învățătură a spiritului sfânt, chiar și atunci când putem s'o lămurim după interpretarea naturală" 1).

Metoda este foarte dificilă a fi aplicată. Folosirea ei presupune cunoașterea limbei ebraice și istoria ei, iar când o cunoaștem încă ne este greu să facem uz de ea, deoarece există în Biblie multă ambiguitate și neclaritate a cuvintelor, un sens multiplu al conjucțiilor și adverbelor, verbele la indicativ n'au prezent, la preteritum n'au imperfectul, mai mult decât perfectul, viitorul, ceiace duce la ambiguitate, iar ceiace mărește și mai mult neclaritatea e, că în limba ebraică nu există vocale, iar propozițiile nu sunt despărțite între ele. In plus, nu posedăm unele cărți ale Scripturii în limba în care au fost scrise.

In consecință, metoda după care trebue să interpretăm Scriptura e cea folosită la cunoașterea lucrurilor naturale. Iar dacă unii ar fi de părere contrară și anume, că Scriptura ar putea fi mai curând studiată, dacă am folosi o interpretare su-

1) Cap.: „Despre interpretarea Scripturii".

pranaturală, pe care o privesc ca pe un dar divin, „ceiace este îndoelnic că îl posedă", trebue să observăm că aceştia afirmă aceleaşi lucruri şi adevăruri, numai că le exprimă într'o formă mai puţin clară. Altceva ar fi însă ideia lui Maimonide, idee pe care Spinoza o comentează pe larg şi care vrea să spună, că orice capitol al Bibliei poate fi interpretat diferit şi contradictoriu şi că numai atunci suntem siguri de înţelesul lor, când după interpretare ştim că, „ele nu cuprind nimic care n'ar fi în acord cu raţiunea noastră sau care ar putea să o contrazică"[1]).

In lumina acestei metode, o cercetare a Scripturii ne duce la afirmarea că cele cinci cărţi ale lui Moise, ca şi cărţile lui Josua, ca şi aceia a Judecătorilor, a lui Ruth, Samuel şi a Regilor, nu sunt scrise de aceştia, că Ezra a putut fi ultimul lor redactor, că Psalmii au fost adunaţi în timpul celui de al doilea Templu, că proverbele lui Solomon au fost adunate în tot timpul acela sau în timpul regelui Josua, că asupra cărţii lui Hiob există numeroase păreri cu privire la persoana redactorului ei, etc. In ce priveşte scrierile apostolilor: apostolii au fost nu numai profeţi ci şi învăţători, care au avut şi autoritatea de a propăvădui învăţătura lui Hristos, iar religia lor, în măsura în care povesteşte viaţa lui Hristos, nu aparţine domeniului raţiunii, dar în măsura conţinutului ei, care cuprinde morala lui Hristos, poate fi interpretată natural[2]).

Despre credinţă.

C. Legea divină nu este scrisă pe table sau în cărţi, ci în sufletul oamenilor. Aceasta nu vrea să spună totuş că Scriptura n'ar cuprinde cuvântul lui Dumnezeu, sau că ea nu ar fi divină sau sfântă. Din contră. Ea este o învăţătură a pietăţii şi întrucât vorbeşte de eternitatea lui Dumnezeu, este învăţătura religiei adevărate. De aci deducem, că numai întrucât concepem Scriptura ca învăţătura religiei adevărate şi că ea „nu învaţă nimic despre natura divină ce n'ar putea să nu fie imitat de oameni dacă trăiesc după o anume normă", putem spune că Dumnezeu este autorul Bibliei. De aci mai deducem, că în măsura în care Scriptura cuprinde cuvântul lui Dumnezeu, sau în care ne arată că învăţătura sa era în lume (Ion, cap. I. v. X), numai că lumea nu o cunoştea, numai în acea măsură putem să spunem

1) Acelaş capitol.
2) Cap.: „Despre Apostoli".

că Scriptura cuprinde legea divină, care se resumă în perceptul acesta: „să iubim pe Dumnezeu mai presus de orice și pe aproapele nostru ca pe noi înșine". Această învățătură care a rămas nealterată în semnificația ei și n'a fost conruptă de nici o eroare, este fundamentul religiei. Dintr'însa deducem apoi, că: „Dumnezeu există, că providența sa este universală, că el este a-tot-puternic, că prin hotărârea sa omul pios este fericit, pe când cel rău este nenorocit și că mântuirea noastră depinde numai de grația sa"[1]).

Credința ne învață să ne supunem lui Dumnezeu, iar pentru a ne supune, ne învață să ascultăm de acest unic comandament: să iubim pe aproapele nostru. In felul acesta, credința poate fi definită că consistă, „în a atribui lui Dumnezeu prin gândire astfel de caractere că ignorarea lor trebue să ducă la distrugerea supunerii și că fiind pusă supunerea, caracterele acesteia sunt puse în mod necesar"[2]).

De aci urmează, că: a) „Credința aduce mântuirea nu prin ea însăși, ci dacă o raportăm la supunere"; b) „Cine se supune cu adevărat, posedă în mod necesar credința adevărată, aceia al cărei fruct este mântuirea"[3]).

De unde rezultă, că „nimeni nu poate fi judecat că e credincios sau nu e credincios, decât după faptele sale" — dacă practică sau nu mila și dreptatea. Credința se raportă prin urmare la o serie de dogme rezultate din supunerea noastră și care se reduc la iubirea aproapelui. „Numai în proporția acestei iubiri fiecare din noi este în Dumnezeu (pentru a vorbi ca Ion) și Dumnezeu este în fiecare din noi"[4]).

Credința aceasta nu are nimic comun cu filosofia, fiindcă scopul credinței este mila și pietatea, pe când al filosofiei este adevărul. Credința se întemeiază pe istoria și filologia Scripturii, cât și pe revelație, pe când filosofia se întemeiază pe conceptele scoase din natură. Deaceia, credința nu condamnă libertatea de a filosofa, ci socotește că sunt „eretici și schizmatici aceia cari învață opinii proprii cari răspândesc printre oameni nesupunerea, ura, spiritul agresiv și mânia și consideră din contră drept credincioși pe aceia cari după măsura rațiunii și a capacităților lor răspândesc dreptatea și iubirea"[5]).

1) Cap.: „Despre prescripția originară adevărată a legii divine", etc.
2) Cap.: „Ce este credința".
3) Ibidem.
4) Ibidem.
5) Cap.: „Teologia nu este servitoarea rațiunii", etc.

Revelaţia nu trebue confundată cu un număr oarecare de scrieri, ci e necesar să fie privită ca o idee simplă, cunoscută de profeţi: „să ne supunem lui Dumnezeu din tot sufletul, practicând justiţia şi mila". Sub semnul revelaţiei „lucrurile se raportă la Dumnezeu" 1).

De aci deducem, că obiectul credinţei este supunerea. Ea este cu totul distinctă de cunoaşterea naturală a lucrurilor. Rezultă, că religia şi filosofia au fiecare un domeniu separat. Nu este însă necesar ca ele să se combată. Este necesar numai ca oamenii să fie lăsaţi să cerceteze cu toată libertatea judecăţii lor, fundamentele credinţei şi „să judece credinţa fiecăruia numai după faptele sale, întrebându-se dacă acestea sunt conforme sau nu pietăţii, deoarece numai aşa va putea poate să se supună lui Dumnezeu printr'un consimţământ întreg şi liber, iar justiţia şi mila vor avea pentru toţi acelaş preţ" 2).

Intr'un cuvânt, teologia nu este servitoarea raţiunii, întocmai cum raţiunea nu este servitoarea teologiei. Cine vrea să supună filosofiei, Scriptura, „ar atribui profeţilor multe gândiri pe cari nu le-au avut nici măcar în vis şi ar interpreta fals gândirea lor; cine dimpotrivă face din raţiune servitoarea teologiei, este ţinut să admită ca lucruri divine prejudecăţile vulgare din timpurile trecute, prejudecăţi cari ar stăpâni şi orbi gândirea sa" 3). Scriptura nu trebue să se supună raţiunii, cum credea, Maimonide, şi nici raţiunea Scripturii, cum credea rabi Jehuda Alpakhar, de pildă. Acesta din urmă lăsa chiar la o parte raţiunea, întemeiându-se numai pe afirmaţiile dogmatice ale Scripturii, afirmaţii pe care le socotea absolut adevărate, întrucât se sprijineau pe autoritatea Scripturii. Ceiace, după Spinoza, este o greşală. Deoarece, dacă este just ca Scriptura să fie explicată prin Scriptură până ce „descoperim sensul textelor şi gândirea profeţilor", este necesar în urmă să ne folosim „de judecată şi raţiune, pentru a da acestei gândiri asentimentul nostru". Raţiunii îi apare ca un fapt temerar obligaţia la care unii vor să ne supună de a „admite ca adevărat tot ceiace Scriptura afirmă şi să negăm ca fals tot ceiace ea neagă". Ceiace ştim până acum despre Scriptură, anume că „ea se compune din diverse cărţi cari au fost scrise în timpuri diferite, că ea nu ni s'a păstrat nedeformată, că trebue să-i determinăm sensul prin critica istorică, că este scrisă într'o limbă

1) Prefaţă la Tratatul teologico-politic.
2) Ibidem.
3) Cap. „Teologia nu este servitoarea raţiunii".

metaforică şi imaginativă, că dogma ei fundamentală, care este supunerea, nu poate fi explicată prin lumina naturală, ci prin revelaţie, că certitudinea acestei dogme este numai una morală, că autoritatea Scripturii nu este stabilită prin demonstraţie matematecă, ci pe mărturia profeţilor cari la rândul lor îşi clădesc certitudinele pe imaginaţie, pe semne şi pe „sufletul lor înclinat spre ce este drept şi bun", etc., — ne impune, dincontră, să nu admitem o atare pretenţie. Rămânem deaceia la afirmarea primă, că raţiunea şi teologia nu sunt supuse una alteia. Teologia trebue să lase însă raţiunii, „care este într'adevăr lumina gândirii, de a determina cum anume dogmele trebue să fie înţelese în mod precis şi în raport cu adevărul, căci fără această lumină gândirea ar fi numai vis şi ficţiune". Intocmai cum ,raţiunea urmează să recunoască adevărul, că nu trebue respinse dogmele din care oamenii îşi trag consolarea. In această privinţă, Spinoza merge chiar mai departe, când îşi încheie consideraţiile sale, cu această frază: „ţin să observ, în ce priveşte utilitatea sau necesitatea Scripturii sau a revelaţiei, că le socotesc foarte mari. Dacă, aşadar, noi nu putem prin luminarea naturală să dăm seama că simpla ascultare este o cale de mântuire, însă că singură revelaţia învaţă că acest lucru este posibil numai printr'un deosebit har al lui Dumnezeu, pe care raţiunea nu-l poate explica, — se vede că Scriptura a adus oamenilor o mare consolare. Căci, toţi pot să se supună şi numai o parte comparativ foarte mică a genului uman atinge starea de virtute sub singură conducere a raţiunei; dacă aşadar n'am avea mărturia Scripturii, ne-am îndoi aproape de mântuirea tuturor" [1]).

Incheiere.

Sfârşitul „Tratatului teologico-politic" coincide, cum vedem, în planul filosofiei religiei, cu finalul „Eticei", văzută în planul ei ultim şi prim de transcendenţă. Este aci un paralelism teoretic de o impresionantă claritate şi a cărui viziune ne face să constatăm că în „Tratatul teologico-politic", Spinoza a desbătut pe un plan temporal aceiaş problemă a virtuţii şi a mîntuirii noastre, pe care în „Etică" o tratează pe un plan transcendent.

N'am putea spune cu toate acestea, privind ambele planuri, că drumul pe care-l face Spinoza pentru a ajunge la afirmarea ultimă, teoretic revelatorie, din „Tratatul teologico-politic", e dru-

1) Cap.: „Teologia nu este servitoarea raţiunii".

mul unei conversiuni de felul celei alexandrine. Fiindcă, aci nu este vorba de nici o mişcare ascendentă morală a omului, cum nu e vorba nici de misticism sau de asceză, adică de fapte pe cari conversiunea alexandrină le presupune. Aci este vorba de o cunoaştere care ne face să vedem, că punctul de ajungere este acelaş cu punctul de plecare. Altminteri, nu ne-am putea explica dece Spinoza în textul „Tratatului politic" ne spune, că în măsura în care Scriptura ne arată că învăţătura lui Dumnezeu era în lume, *numai că lumea nu o cunoştea*, în acea măsură Scriptura cuprinde cuvântul lui Dumnezeu; sau de ce ne spune că numai în măsura iubirii noastre către Dumnezeu, la rândul său Dumnezeu este în noi. Ceiace ne aminteşte de celelalte afirmări spinoziene din „Etica": cu toate că iubirea noastră către Dumnezeu n'a avut o origine, ea are toate perfecţiunile iubirii, *ca şi cum ar fi avut un început;* nu e nici o diferenţă, afară de faptul că sufletul a avut aceleaşi perfecţiuni din totdeauna, dar la cari *presupunem numai că a ajuns*, etc.

Cum nu am putea pe de altă parte să afirmăm, privind sfârşitul „Tratatului teologico-politic" şi finalul „Eticei", sfârşit şi final cari exprimă o identitate, că punctul de ajungere ar fi acela al plecării, dacă voim să acceptăm că „Etica" a fost temeiul întregii construcţii spinoziene; sau că punctul de plecare este acelaş cu punctul de ajungere, dacă voim să socotim că „Tratatul teologico-politic" a servit de bază întregului eşafodaj al filosofiei lui Spinoza. Fiindcă, fie că am privi lucrurile dela dreapta spre stânga, fie că le-am considera dela stânga spre dreapta, începutul lor, privind totul pe un plan de vecinicie, coincide.

Ceiace, mai departe, înseamnă, că independent de împrejurarea că nici n'am putea să stabilim cu preciziune întâietatea uneia sau alteia din aceste două lucrări, problema nici nu are însemnătate din punctul de vedere al atributului eternităţii sub care trebue să vedem şi de astă dată lucrurile. Fiindcă, sub acest aspect, ontologic vorbind, totul este dat dela început sau e fără început, e din totdeauna sau este în acelaş timp.

Incheiere, care ne duce la aceste lămuriri: numai întrucât şi atâta timp cât s'a menţinut pe planul temporal, Spinoza a putut să aducă în „Tratatul teologico-politic" criticile sale împotriva cultului şi ceremonialului judaic, cât şi împotriva cultului şi sacramentului catolic. Când părăsea însă punctul de vedere temporal, adevărul ultim fixat mai sus, îi apărea în toată strălucirea lui. Ceiace înseamnă că Spinoza, deşi mare exeget

al Bibliei, n'a cercetat adeseori decât aspectul temporal al lucrurilor şi sensul lor concret, uitând tot de atâtea ori semnificaţia lor spirituală. Şi că, pe planul temporal, critica Bibliei în legătură cu profetismul, miracolul, superstiţiile, interpolările şi scrierea Bibliei în mai multe epoci, este perfect posibilă. Dar că, procedând astfel, Spinoza a uitat să dea atenţie şi sensului spiritual al conceptelor biblice. Dacă ar fi păstrat mereu înaintea sa viziunea transcendentă, aşa cum a făcut în „Etica", adică, dacă n'ar fi uitat niciodată punctul de vedere transcendent, cum a procedat chiar şi atunci când în „Etică" ne vorbeşte de cele trecătoare, ar fi văzut şi în „Tratatul teologico-politic" că dincolo de ceiace este timp şi povestire în Biblie, este vecinicia revelată. Este Dumnezeu. Este acel Dumnezeu pe care, raţional, Spinoza l-a descoperit, preferând această descoperire, revelaţiei şi mărturisind un alt drum decât acela găsit de către profeţi şi urmat de oameni, datorită autorităţii cuvântului inspirat al profeţilor.

Este acum o altă întrebare, dacă sensul acela spiritual al conceptelor biblice, paralel sensului lor concret, nu este totuna cu o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu, cunoaştere pe care nici Moise şi nici profeţii nu aveau s'o comunice oamenilor, dacă ne gândim că atât Moise cât şi profeţii au descoperit oamenilor legea, folosind metafora, parabola şi felul antropomorfic de a înţelege lucrurile, propriu comunilor muritori. Cum comentează nu numai Spinoza, dar şi celalt mare învăţat evreu, Maimonide.

Nicole Malebranche

Descartes croise filosofiei moderne o perspectivă atât de largă, încât urmaşii săi aveau deschise, în faţa lor, direcţiuni diferite. Totuşi, ei păstrează ca moştenire comună aceeaşi ţinută, specific idealistă, care îi determină să părăsească problema medievală a substanţei şi să-şi aţintească luarea aminte asupra valorii cunoaşterii.

Pe când, însă, idealismul lui Descartes se întemeiază pe matematică, urmaşii săi îl îndreaptă către psihologie. Nu atât valoarea cunoştinţei şi deci a principiilor constitutive ale ştiinţei, va rămâne interesul central al filosofiei după Descartes, ci origina cunoaşterii, procesul cugetării şi condiţiunile lui subiective, individuale.

De la idealismul ştiinţific cartesian duce un drum direct spre idealismul psihologic al lui Berkeley. Etapa cea mai de seamă şi care înseamnă pentru cultura modernă un moment critic, de criză a creşterii ei, e filozofia lui Nicole Malebranche.

Născut la Paris, în anul 1638, Malebranche a studiat teologia şi a intrat în ordinul liber al Oratorienilor, în care domnea învăţătura şi spiritul Sf-lui Augustin. In şcoală n'a învăţat filosofie, dar când, din întâmplare, i-a căzut în mână *Traité de l'homme* al lui Descartes, Malebranche s'a simţit atât de puternic atras de filosofie, încât i se închină. Pe lângă o nestrămutată credinţă în Dumnezeu, după dogmele catolice, el simte o nevoie poruncitoare de *a şti exact* cele ce se întâmplă în natură şi lume. După mărturisirea sa, nimeni altul afară de Descartes nu-l mulţumeşte cu privire la *ştiinţă*. Căci acelor cunoştinţe practice şi întâmplătoare, pe care i le ofereau ceilalţi gânditori, Malebranche nu le acordă numele de ştiinţă — ele sânt *istorie* şi nu-i satisfac setea de a şti.

Intre Descartes şi Sf. Augustin, cugetarea sa îşi caută drumul — căci Malebranche nu e un eclectic — ci inspirat de aceşti mari predecesori, se face de sine stătător.

În *Recherche de la Vérité*, opera sa fundamentală, ca şi în *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, e vădită influenţa Sfântului Augustin şi prin acesta a lui Platon asupra cartesianului — dar în corespondenţa cu Leibniz, se vede cum Malebranche se emancipează de modelul său prin constatarea greşelilor făcute de acesta în fizică.

La sfârşitul vieţei l-a întâlnit pe Berkeley, cu care are adânci asemănări. Se pare că, bolnăvicios şi plăpând cum era, Malebranche ar fi murit în urma unei convorbiri, care l-a turburat adânc (1715).

Malebranche e însufleţit de credinţa nestrămutată că omul este una cu Dumnezeu. Doar trupul îl face să-şi uite de această legătură şi-l îndepărtează de izvorul său divin.

Dacă îşi clădeşte speculaţiunile filosofice pe o temelie religioasă, nu e mai puţin adevărat că se osteneşte să deştepte şi să întărească credinţa prin cugetare raţională. Nevoia de a întemeia adevărul pe cunoaştere, iar nu pe autoritate, înrolează pe Malebranche printre idealiştii moderni. Ca atare, el deosibeşte între ştiinţă şi credinţă, iar când încearcă, totuşi, să împace în conştiinţa sa creştinismul cu raţionalismul, o face,

nu pentru a confunda tainele sfinte cu natura, ci pentru a le deosebi, ca două adevăruri la fel de necesare pentru împlinirea Omului. „Pour être fidèle il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe il faut voir évidement".

In filosofie şi ştiinţă nu ne este îngăduit să ne dăm consimţământul decât lucrurilor cari sânt „entièrement évidentes". Cele mai mari greşeli se fac din încăpăţânarea cu care se ia în grabă, drept adevăr, ceea ce e numai *verosimil*. Erorile purced din faptul că, în loc să *cercetăm*, noi ne încredinţăm orbeşte unei autorităţi. Malebranche se împotriveşte attâ tiraniei lui Aristot cât şi a altor gânditori din trecut, pe motivul că: „de vreme ce am ochi să văd, vreau să văd prin mine însumi".

Singurul criteriu recunoscut pentru evaluarea adevărului este *evidenţa*. Acest drum, descoperit de Descartes, îi aparţine lui Malebranche „drum foarte sigur pentru descoperirea tuturor adevărurilor pe care le poate cuprinde o înţelegere limitată" şi singurul pe care o ştiinţă cinstită despre natură se poate angaja.

Ştiinţă e cunoaşterea adevărurilor necesare, aşa cum sânt adevărurile matematice. Tot ce nu e necesar, nu e, de altfel, nici evident. Astfel, cunoştinţele practice, cum sânt cele politice, medicale, chiar o parte din morală, Malebranche le numeşte: *istorie* şi le găseşte numai verosimile, nu evidente. Fără, pentru aceasta, a fi de dispreţuit, fiindcă, strânse laolaltă, orânduite, asemenea cunoştinţe pot duce cu timpul la descoperirea unui adevăr.

Pentru a fi în stare de a recunoaşte adevărul şi evidenţa lui, trebuie, mai înnainte de toate, să ne tămăduim sufletul de erori: „Que l'esprit soit purifié avant d'être éclairé".

Toate facultăţile sufletului nostru sunt isvoare de erori. Malebranche închină o jumătate şi mai bine din opera sa principală *Recherche de la vérité*, căutării şi descoperirii erorilor.

Cu acest prilej, se dovedeşte a fi nu numai un fin observator al fenomenelor sufleteşti, dar şi întemeietorul unei metode de cercetare psihologică. Astfel se poate spune că nu Englezii sunt întemeietorii psihologiei moderne, — ci Malebranche.

Pentru împărţirea erorilor după facultăţile conştiinţei, s'a servit de exemplul lui Bacon din „Teoria Idolilor", dar experienţele sale de seamă în optică, interesul său adânc pentru ştiinţele matemamtice şi fizice, îl pun în starea de a delimita şi fixa rolul şi natura diverselor funcţiuni mintale cu o preciziune ce o întrece pe a contemporanilor săi, şi pe de altă

parte să păstreze legătura cu problema fundamentală a filosofiei moderne: problema cunoştinţei.

Călăuzit de interesul cartesian pentru valabilitatea ştiinţei, el împarte facultăţile de cunoaştere în *simţuri, imaginaţie* şi *înţelegere*.

Prin simţuri, sufletul percepe lucrurile materiale, care, fiind prezente, impresionează organele externe ale trupului, comunicând creerului impresiunile.

Malebranche împărtăşeşte cu Descartes convingerea că datele simţurilor sunt subiective, adăogând la probele precedesorului său observaţiuni preţioase din domeniul opticei. Structura ochiului şi mai ales a cristalinului îi dovedesc subiectivitatea, — deci relativitatea până şi a formei obiectelor.

Malebranche explică în genere subiectivitatea simţurilor prin scopul lor practic: ele ne sunt date doar ca să ne menţie în viaţă, nicidecum pentru a cunoaşte adevărul. După Malebranche, simţurile sunt mai puţin de temut şi se poate aştepta dela ele mai mult decât se crede în genere. Mai primejdioasă e în schimb imaginaţia: ea nu percepe decât lucruri materiale absente, despre care îşi face imagini în creer.

Acestea sunt pe de o parte mai slabe ca cele intuite prin simţuri, pe de alta lucrul închipuit e numai în creer; astfel percepţia internă e deosebită de cea externă. Consideră mai primejdioasă eroarea de imaginaţie decât pe acea a simţurilor, pentrucă pricinueşte confuzia între realitate şi simplul ideal. Prin observaţiile sale psihologice, Malebranche ajunge astfel la adâncirea problemei fundamentale a filosofiei moderne, dedesubtul curiozităţii psihologice, îl preocupă acut valabilitatea ştiinţei, — obiectivitatea cunoaşterii.

In fine înţelegerea pură, — „l'entendement" —, e facultatea sufletului care cunoaşte „universalul", „spiritualul". Prin o reflexiune asupra sa însuşi, sufletul descoperă în el *idei, noţiuni*, care sunt evidente, — se impun. Una din acestea e *întinderea* cu proprietăţile ei, alta e *infinitul*. Acestor idei nu-le corespund imagini corporale. Cum prin natura ei înţelegerea e limitată, erorile ei decurg din această îngrădire care o face inaptă să conceapă perfect infinitul şi nu-i îngădue să deosebească mai multe lucruri deodată. Cu cât gândurile sunt mai numeroase, cu atât sunt mai confuze. Greşala fundamentală a filosofilor e, pe de o parte, lipsa de control a „autorităţii", încrederea oarbă în argumentarea altora, atunci când numai „fapte şi experienţe" şi convingerea proprie trebue să ne în-

credinţeze; pe de altă parte, filosofia nu cunoaşte *limitele* spiritului şi s'a aventurat în teme prea mari pentru capacitatea de înţelegere a acestuia.

Punctul de vedere psihologic din care Malebranche cercetează cunoaşterea, îl duce la constatarea subiectivităţii, — deci a relativităţii ei, ceeace îl apropie fireşte de idealismul modern, împingându-l însă spre concluzii diferite. Descartes întemeiase obiectivitatea cunoaşterii pe cugetare: în „je pense, donc je suis", ceeace importă e raportul între a *gândi* şi a *fi*. Urmaşii săi mută accentul de pe acest raport, pe subiect: ceeace îi interesează e *Eul;* filosofia, în loc să se mai îndrepte asupra conţinutului cunoaşterii, asupra *ştiinţei,* deviază înspre subiectul cunoscător: Teoria cunoaşterii face loc psihologiei. Malebranche simte cum fără voia lui alunecă de pe linia carteziană şi încearcă să oprească devierea printr'o justificare a psihologismului său ca fiind o simplă metodă; „la méthode qui examine les choses en les considérant en leur naissance, a plus d'ordre et de lumière et les fait connaître plus à fond"... (Cartea I cap. 1). Il preocupă procesul gândirii, dar faţă de conţinutul acesteia, atitudinea sa devine metafizică, — deşi intenţia rămâne totuşi ştiinţifică. Atât de pătruns e dealtfel cartesianul de noul ideal ştiinţific, încât îl aplică şi studiului psihologic. El ştie bine că procesul cunoaşterii nu poate deveni obiect de ştiinţă, neputând fi redus la raporturi numerice. Numai natura empirică a corpurilor poate fi cuprinsă în asemenea raporturi, — numai despre corpuri, poate deci fi o ştiinţă exactă.

Ideile clare, evidente, precum sunt cele matematice, sunt şi ele tot raporturi, şi stările psihice neputând fi puse între ele într'un raport matematic precis, nici reduse la o comună măsură, nu e posibilă despre ele o *ştiinţă* propriu zisă, decât dacă ne raportăm la relaţiunile între cauzele lor fizice concomitente.

Acest paralelism psiho-fizic, pe care Malebranche îl adoptă alături de Spinoza şi de toţi contemporanii săi, nu-l duce însă la confuzia psiho-fizicei, căci el condamnă măsurătoarea stărilor psihice prin aceea chiar că le consideră inapte de a sta în raport matematic unele faţă de altele.

Nici nu-l lasă însă cu totul să cadă în ocazionalismul pur metafizic, — cel care constată între registrul fenomenului material şi al celui spiritual o legătură numai externă. Pentru Malebranche, paralelismul e o nevoe logică, un principiu de cunoaştere. Spiritul şi materia rămâneau distincte în cartesianism. Malebranche, preconizând o ştiinţă a psihologiei legată de

fisiologie, fără să reducă registrul material şi cel spiritual unul la altul printr'un raport cauzal, face să pălească deosebirea lor concepută metafizic, şi le priveşte doar ca două momente integrante ale aceleiaşi cunoaşteri precise, ştiinţifice. Chiar dacă nu am lua în seamă interesul său viu pentru toate noile descoperiri fizice, şi mai ales pentru cercetările matematicienilor contemporani asupra infinitului, atitudinea acestui raţionalist e evident idealistă şi modernă în însăşi concepţia sa despre ştiinţa psihologiei.

Psihologia e fără îndoială partea originală a sistemului lui, pentru care Malebranche rămâne alături de marii cugetători ai Renaşterii.

Nu e mai puţin adevărat că în intenţia sa, psihologia e doar un *mijloc* pentru cercetarea *adevărului*, pe care Malebranche îl concepe ca *adevăr ştiinţific*, — nu *metafizic*. El refuză de a crede că putem cunoaşte de-adreptul sufletul prin intuiţie internă.

Numai fenomenul psihologic îl interesează. De altfel acest cartesian se îndepărtează într'atât de problema substanţei, încât se declară indiferent nu numai faţă de *materie* în sine, dar şi de *sufletul* în sine; *fenomenele* materiale şi cele de conştiinţă sunt singurul obiect al cercetărilor sale.

E incontestabil că Malebranche înţelege problemele filosofice ca un modern, — dar nu e mai puţin adevărat că le soluţionează ca un medieval. Obstacolul în faţa căruia se opreşte avântul cugetătorului modern, e *problema cauzalităţii*.

Cercetările psihologice îl făcuseră să uite deosebirea metafizică între trup şi spirit. Cu toată admiraţia sa pentru Descartes, îl nemulţumeşte totuşi explicaţiunea influenţei trupului asupra spiritului prin „esprits animaux". Malebranche refuză *entităţile*, *forţele*, prin care se explică atât fenomenul de voinţă, cât şi oricare acţiune. Datele exacte ale psihologiei îl ajutau să uite deosebirile metafizice între trup şi spirit, — dar în faţa problemei *cauzalităţii*, deosebirea se iveşte ameninţătoare. Acţiunea corpurilor asupra corpurilor, a stărilor sufleteşti între ele, — aceasta îl turbură mai puţin, dar în acţiunea spiritului asupra corpurilor, i se înfăţişează *cauzalitatea* ca problema esenţială filosofică, — şi peste ea nu poate trece. Fără îndoială Malebranche dă la iveală adâncurile problemei cauzalităţii, care se va înfăţişa ca centrul cugetării moderne, dar pentru a o soluţiona, se aventurează într'un sens care denunţă capitularea spiritului modern ştiinţific în faţa spiritului medieval dogmatic.

E drept că întemeiază cauzalitatea *pe legi,* nu pe forțe și entități: „puisque les lois sont efficaces, elles *agissent,* et les corps ne peuvent agir". Adevărata știință, e cunoașterea acestor legi, ca raporturi constante. Iar regulele nestrămutate ale oricărei cunoașteri sunt vecinice. Sustrase oricărei influențe, ele sunt *raporturi ideale, — fără de cari nici nu ar fi posibilă realitatea.* Obiectul științei celei mai desăvârșite, sunt tocmai aceste raporturi ideale, precum le găsim în Analiza Matematică, care e după Malebranche călăuza științei.

Și totuși cauzalitatea îl scoate din acest făgaș, pentru a-l purta pe drumuri părăsite de Descartes. Fenomenul îl fundase pe legi, — nu pe *puteri* și *entități,* dar deodată acestea se întorc sub alt nume, căci Malebranche se întreabă: *pe ce se întemeiază eficacitatea legilor?* Intrebarea e modernă, dar nu și răspunsul: legile își au fundamentul în voința divină, care le-a făcut. Cu aceasta, părăsește calea științei, pentru a se aventura în domeniul nesigur al metafizicei. In locul puterilor multiple, intervine Puterea Unică, creatoare: Tensiunea între știință și metafizică e flagrantă, mai ales în opoziția dintre *natură și legi* pe de-oparte, și „Creație" pe de alta. In locul *conservării energiei,* care e o problemă științifică, apare problema creării energiei. Acțiunea unui corp asupra altuia, ca și a spiritelor asupra corpurilor, e după Malebranche o iluzie, — cea mai primejdioasă eroare datorită filosofiei păgâne. Singura putere care acționează e puterea lui Dumnezeu. Numai voința divină mișcă totul: ea e puterea lucrurilor ca și a sufletului. Când două bile se lovesc și una pune pe cealaltă în mișcare, ea nu-i comunică o putere, deoarece nu o are. Ea e numai cauza naturală, — adică *ocazională* — care determină pe Creator să acționeze într'un anumit fel. Dumnezeu mișcă totul după anumite legi pe care *El le-a vrut.* Aceste legi — iar nu corpurile înfăptuesc: „il n'y a pas de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel et sensible". Dar iată că problema fizică se repercutează asupra însăși cunoașterii: „ils (spiritele) ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie. Ils ne peuvent rien vouloir si Dieu ne les meut vers le bien général, — c'est-à-dire vers Lui". (Cartea 6, cap. 3). Cauză adevărată nu poate fi decât aceea în care spiritul vede o legătură necesară. Ori o asemenea necesitate există doar între Dumnezeu și creaturile sale. Tot ce pare a fi cauză, e numai prilejul extern al intervenției divine. Dumnezeu acționează *voind:* „communiquer sa puissance, c'est

communiquer l'efficace de sa volonté". Iar voința noastră e executată de voința Lui. Cum nu e decât un Dumnezeu adevărat, nu e decât o singură cauză adevărată. Iar cunoașterea care se făcea prin ideile clare și evidente ale spiritului, nu mai asigură existența obiectului, — obiectivitatea nu mai e garantată de idee, ci *are nevoe de Revelație*. Ascensiunea gândirii lui Malebranche se oprește în fața dogmei catolice, și se înclină. Căci la el revelația nu înseamnă ca la Pascal deschiderea unei perspective spiritului cercetător, — ci e o încheere a acțiunii spiritului: ea desvălue pasivitatea esențială a acestuia. Și totuși, dacă Sfântul Augustin a învins pe Descartes, a făcut-o prin momentul său platonic. Ceeace îl chinuește pe Malebranche, nu e atât de a ști că lucrurile percepute sunt, — ci e îngrijat de siguranța cunoașterii, — deci de valoarea științei. Izvorul divin garantează astfel fundamentul inteligibil al fenomenelor.

Dacă cunoașterea ar fi numai în noi, cei trecători, nimic n'ar chezășui-o. „Cela ne vient point de la modalité qui nous est propre et particulière, — c'est un éclat de la substance lumineuse de notre Maître commun" (Cartea III și VI, cap. 3, partea a II-a).

Ideile matematice, care sunt tip de cunoștință științifică, nu sunt induse, nu sunt suma cazurilor particulare.

Izvorul acestei cunoașteri nu poate fi *în noi*, ci e transmis de Dumnezeu în care e permanența și claritatea. Același lucru e valabil și pentru cunoașterea empirică. Toate lucrurile le privim în Dumnezeu. Această afirmare ia cu Malebranche un sens nou: Eul nostru trecător *prinde* permanentul în inteligibil, — nu-l *creează*.

Prin urmare ideile nu mai sunt funcțiunea spiritului omenesc, ci devin un fel de *obiecte spirituale*, în Dumnezeu, care e locul spiritelor. El a creat lumea făcând întâi *ideile* lucrurilor. Corpurile nu sunt cuprinse în Dumnezeu, ci numai ideea lor. Dimpotrivă spiritele create sunt în El, unde se întâlnesc cu ideile corpurilor, și astfel le pot cunoaște pe acestea din urmă.

Așadar spiritul e condamnat la pasivitate, — căci el percepe raporturi ce există între idei de sine stătătoare în Dumnezeu. Insăși atenția, — această activitate a spiritului —, ne e dată din mila cerească: Malebranche o numește „o rugăciune naturală".

Etica lui e consecința acestei concepții. Voința noastră e executată de voința lui Dumnezeu.

Apucăturile naturale sunt bune, fiind inculcate în om de către Dumnezeu.

Totuşi suntem liberi să alegem sau nu binele, după cum îl recunoaştem sau nu. El întrece dilema pusă de alţii, — care nu are sens: e voinţa indiferentă sau e determinată? Suntem *obligaţi* să voim binele, — dar suntem *liberi* să alegem sau nu. Dumnezeu e pus în postura falsă de a ne executa chiar hotărârile rele. Cum cunoaşterea e însă tot în Dumnezeu, — nu în ea poate fi libertatea omului, — deaceea Malebranche se simte silit s'o introducă pe altă cale, fără totuşi a reuşi. Şi astfel rămâne Malebranche în faţa problemei păcatului (legată de cea a libertăţii), fără să poată ieşi din ea.

Dragostea divină e ultimul nostru scop, ca o consecinţă naturală a faptului că suntem doar modificări ale lui Dumnezeu, — tindem să ne integrăm în El. Apropiat prin aceasta de Spinoza, se deosebeşte totuşi de el prin faptul că Dumnezeul lui Spinoza e în lume, pe când al lui Malebranche cuprinde El lumea.

Malebranche pune problemele ca un spirit modern înaintat. Şi chiar dacă le soluţionează medieval, înclinarea spre ştiinţa exactă imprimă însăşi religiozităţii sale un caracter raţional.

Dacă lupta între influenţa lui Descartes şi a Sfântului Augustin sfârşeşte în favoarea celui din urmă, momentul platonic inerent Augustinismului îl menţine pe Malebranche într'o oscilare între cele două orientări, — care face din el un exemplu viu al însăşi strădaniei culturii omeneşti de a trece un ecuator.

Blaise Pascal

B. Pascal s'a născut la 1623, la Clermont, dintr'o distinsă familie de magistraţi, în care tradiţia religioasă trăia liniştită alături de preocupările ştiinţifice. Micul Blaise a crescut într'un cerc de cercetători ca matematicienii Fermat, Roberval, Desargues, — şi dela doisprezece ani este admis la întrunirile din cari va ieşi mai târziu Academia de Ştiinţe franceză. Privilegiul îi e acordat în urma unui episod emoţionant: pe temeiul unei simple definiţii a Matematicii ca fiind ştiinţa cu ajutorul căreia se pot construi figuri juste, exacte, şi se pot găsi proporţiile între ele, el îşi formulează singur teoremele fundamentale ale Geometriei, şi le demonstră după ce formase singur axiome şi definiţiuni. Fără să fi născocit Geometria, cum povesteşte legenda, el a descoperit spontan metoda deductivă.

Frecventarea cercului de matematicieni condus de Père Mersenne, prietenul lui Descartes, îl ajută să-şi desvolte darurile excepţionale. La cincisprezece ani, i se publică un tratat despre Secţiunile Conice, în care nevoia de sinteză de-o parte, şi de cuprinderea adevărului întreg sub toate feţele lui pe de alta, vădeşte înaintaşilor săi geniul acestui copil. Aceeaşi nevoe îl mână şi la descoperirea maşinei de calculat. Existau „bastonaşele" lui Napier; Pascal izbuteşte să facă reţinerile pe cale mecanică. Descoperirea o face prin raţionament şi pe temeiul ipotezei că în diversele operaţiuni de calcul se ascunde o singură mişcare a raţiunii, şi că la dinamismul gândirii matematice, trebue să se găsească un corespondent în mişcarea mecanică. Cu toată opoziţia faţă de Descartes, întreţinută de Fermat şi Roberval, el se mărturiseşte astfel din familia idealiştilor moderni, a căror flamură o poartă Descartes.

Intâlnirea a doi gentilomi jansenişti şi a gânditorilor dela Port-Royal provoacă prima sa conversiune. Teoria predestinării şi a graţiei nu-l scot din preocupările sale de matematician, la care se adaogă acum cercetările asupra vidului. Dumnezeu, în care crezuse întotdeauna, îi devine doar o nevoe logică.

Părintele Mersenne adusese din Italia zvonul experienţelor lui Toricelli asupra vidului. Pascal întreprinde o serie de experienţe la Puy-de-Dôme şi la Paris, în Tour Saint-Jacques, ale căror rezultate le publică la 1647 în *Nouvelles Expériences touchant le Vide*, în care combate pe Aristot şi susţine existenţa vidului. Deşi experienţa fusese copiată, deşi problema era veche, el aduce o mare noutate: combate în numele faptelor, o teorie susţinută în numele raţiunii, şi proclamă experimentul ca singură dovadă acceptabilă pentru confirmarea unei ipoteze; în al doilea rând, într'o problemă particulară, Pascal descoperă un principiu universal, căci experienţele asupra vidului îl duc la stabilirea unei analogii complete între presiunea atmosferii şi presiunea lichidelor. La 1651, formulează prima teorie modernă de hidrostatică, cu principiile fundamentale clar enunţate şi ilustrate. Moartea tatălui său îl hotărăşte să-şi caute consolarea în preocupări mai lumeşti. In saloanele strălucitoare ale Parisului întâlneşte libertini ca Miton, epicurieni ca Des Barreau, şi mai ales acel tip desăvârşit de gentilom, de „honnête homme", care e cavalerul de Méré. Tovărăşia acestui om de lume are o mare influenţă asupra lui Pascal, opunând spiritului logic ştiinţific mlădierea bunului simţ.

Din această epocă datează faimosul *Traité sur les Passions de l'Amour*.

Pe lângă spiritul geometric, Pascal recunoaşte acum şi spiritul de fineţe. Se vorbeşte de o pasiune a sa şi de hotărârea de a se însura. Interesul său pentru Matematică se înteţeşte. Anul 1653—54, însemnat prin conversiunea sa definitivă, e totodată anul preocupării sale intense cu Indivizibilele. Raţiunea îi apare acum insuficientă pentru explicarea realităţii matematice. In *Lettres de Dettonville* (pseudonimul sub care scrie), vechea concepţie geometrică e denunţată ca insuficientă, şi Indivizibilele, care jigneau atât raţiunea, adică matematica veche, cât şi bunul simţ, trec peste limitele lor, afirmând un tărâm neştiut încă. Pascal întrevede cu realităţile noui, metode noui de investigaţie. Dar echilibrul atins pe cale raţională, e săpat acum de preocupările cu iraţionalul, atât în Matematică cât şi în viaţă. Incepe să-l jignească raportul său cu un Dumnezeu numai abstract şi filosofic.

Conştiinţa sa clară şi stăpânită îşi revarsă prinosul într'o mare presimţire. Influenţa sorei sale Jacqueline, pe care zadarnic încercase să o împiedece de a intra în mânăstirea dela Port-Royal, pregăteşte în sufletul lui o nouă cristalizare pe care predica Părintelui Singlin o precipită. In noaptea de 23 Noembrie 1654, Pascal are viziunea clară a adevărului integral. Infiorat de ea, o aşterne pe hârtie într'o serie de interjecţiuni, cuvinte rupte din suflet. E ca un val de inspiraţie ce-i inundă fiinţa şi o ridică spre o cunoştinţă nouă. O lecuire minunată săvârşită aupra propriei sale nepoate, îl hotărăşte să se retragă la Port-Royal.

Aci, în acest adăpost şi loc de meditare, se ascut problemele cari îl munceau atât pe matematicianul cât şi pe omul Pascal. Impreună cu Arnauld, Nicole şi alţi gânditori, a căror fervoare a purificat spiritualitatea franceză a veacului al XVII-lea, el adânceşte atitudinea filosofică până la religiozitate.

Fără să se retragă propriu zis din lume, Pascal stă doar la marginea vieţii zgomotoase, cu privirea atentă înspre ea, dar cu conştiinţa inspirată de aiurea. Sub pseudonimul Louis de Montalte, publică o serie de 18 scrisori, *Lettres à un Provincial*, în cari apără credinţa celor dela Port-Royal, şi dărâmă cu o bogăţie uimitoare de argumente şi cu un umor neîntrecut, cazuistica jesuită. In esenţă, lupta aceasta nu e decât opoziţia între două sisteme de morală, dintre cari Pascal apără pe cea mai pură. Prin aceste scrisori, care au fost foarte gustate

de contimporani, el se dovedeşte a fi cel mai mare polemist al Franţei, şi totdeodată primul ei mare prozator, care a şi fixat măsura clasică.

Mereu bolnav, trăeşte când singuratec sub un pseudonim la Paris, într'un mic hotel, când la sora sa, Doamna Périer, şi este neîncetat preocupat de probleme matematice ca şi de pregătirea unei „Apologii a Creştinismului".

Ascet tot mai convins, el nu renunţă numai la orişice plăcere a vieţii, dar chiar la cele mai permise bucurii, şi moare la vârsta de 39 de ani.

Filosofia lui Pascal nu e formulată sistematic decât în două tratate de metodologie a ştiinţei exacte: *Traité sur le Vide* şi *L'esprit de Géométrie.* Altfel e răspândită în reflexiuni scrise la întâmplarea inspiraţiei, destinate să servească unei lucrări de sinteză. Acestea au fost toate publicate după moartea sa, la 1669, de Port-Royal, sub titlul: *Pensées sur la Religion et sur la Morale.* Rânduite după un plan, pe care Pascal îl expusese mai de mult, într'un cerc de prieteni, ele schiţează mersul unei „Apologii a Creştinismulu", pe care şi-o propusese Pascal ca încoronare a cercetărilor sale, dar dela desăvârşirea căreia a fost împiedecat de boală şi de moartea sa prematură.

Intre lucrările de metodologie ştiinţifică şi reflexiunile asupra soartei şi salvării omului, a scris faimosul *Discours sur les Passions de l'Amour*, care multă vreme nici nu i-a fost atribuit lui Pascal.

In *Préface du Traité sur le Vide* şi în *L'esprit de Géométrie,* — care sunt primele tratate de filosofia ştiinţei moderne, Pascal precizează natura şi mecanismul metodei ştiinţifice. Deosebită de metoda istorică şi teologică, cea care n'are alt temei decât tradiţia şi autoritatea, metoda ştiinţifică întemeiază cunoştinţa pe demonstraţie şi pe experienţă. Aceasta din urmă e dealtfel suprema instanţă de verificare a unei ipoteze.

Conştiinţa modernă a lui Pascal se mai mărturiseşte şi în îndrăzneala cu care proclamă, chiar pe tărâmul discuţiei teologice, că dovada e mai convingătoare decât autoritatea papală.

Studiul asupra golului îi e prilej să combată nu numai fizica lui Aristot, dar întreaga metodologie învechită a Scolasticei, căreia îi scapă spiritul ştiinţific, fiindcă confundă „realul" cu „discursul". Lovitura se îndreaptă împotriva lui Descartes, căci lui Pascal îi pare suspectă geometria intelectualizată a algebristului, pe care o confundă cu formalismul gol.

Deosebirea între ei doi era dealtfel flagrantă, prin faptul că pentru Descartes, spiritul își constitue singur principiile sale, înainte ca el să se întâlnească cu natura, iar pentru Pascal, dimpotrivă, desfășurarea spiritului purcede dela cunoașterea naturii.

Nedreptatea față de predecesorul său nu și-a recunoscut-o decât pe la sfârșitul vieții, — dar ea e o dovadă mai mult de grija ce poartă omul modern adevărului științific, ferindu-l de deducțiuni fundate pe definițiuni pur nominale, și întemeindu-l numai pe experiențe decisive.

In cele două tratate, Pascal lămurește și fixează metoda științelor moderne, și are conștiința netă că el, fizicianul, e singurul în măsură să o facă.

Vechiul spirit geometric visa o știință, toată în demonstrațiuni; Pascal recunoaște în această pretenție o contrazicere lăuntrică. Faptul că primele principii ale geometriei nu mai sunt demonstrabile, ci sunt evidente, nu numai că nu-l supără, ci admiră în aceasta un efect al naturii „qui seule est toute bonne et toute saine".

Geometria e certă, deși derogă dela ordinea matematicii ideale, deși e mai puțin convingătoare ca aceasta, fiindcă e silită să se oprească în fața unor principii ce nu se mai pot demonstra.

Dar nerațonalul nu e numai o limită negativă a rațiunii, ci e o însușire pozitivă a însuși obiectului matematic. Bunăoară: infinitul are însușirea de a fi irațional, — ceeace înseamnă că e de altă natură decât rațiunea, fără să fie absurd. Pascal repetă în mai multe rânduri cu insistență; „*ce qui n'est pas compréhensible, ne laisse pas d'être*". Dealtfel nerațonalul împlinește rațonalul din însăși hotărârea rațiunii: „*la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent*". Dincolo de cunoștințele raționale, sunt „*les pensées qui viennent du coeur*". Un exemplu de asemenea gândire venită din inimă, ni-l dă Pascal în intuirea spațiului tridimensional. Clare și evidente deși nedemonstrabile, noi recunoaștem în aceste „gânduri venite din inimă" sau „gânduri iraționale", intuițiile pure ce vor deveni la Kant intuițiile apriorice. Terminologia nu ne poate rătăci într'atât, încât să interpretăm elementul irațional ca fiind de natură sentimentală. Căci Pascal deosebește net aceste gânduri atât de imaginațiune și de intuiția sensibilă, cât și de sentimentul propriu zis. Recunoaștem deci în ele instrumentul cel nou al

matematicii moderne, şi înţelegem că Pascal, deosebind cu insistenţă între raţiunea ce procedează prin demonstraţie şi „raţiunea care vine din inimă" („le coeur a des raisons que la raison ne connait pas"), deosebeşte numai gândirea sintetică de gândirea analitică. Iar când, alături de infinitul matematic, el dă pe Dumnezeu ca exemplu de asemenea iraţional, nu putem crede că introduce un element mistic în matematică, ci că, prin această analogie, lărgeşte orizontul cunoaşterii, deschizând perspective asupra unui tărâm nou de cercetare.

Teoria cunoaşterii este orientată prin Pascal spre ştiinţa exactă. Aceasta constitue una din cele două caracteristice fundamentale ale filosofiei lui.

Problema ştiinţei şi teoria cunoaşterii se complică însă cu problema psihologică şi morală, în urma unei perioade de viaţă mondenă în care Pascal se apropie de oameni, despre cari ştia foarte puţin, pe cari fizicianul îi privise fără atenţie, şi cari deodată stârneau în el un interes pasionat. Pe de altă parte, influenţa Jansenismului îl face să descopere în om o cerinţă cel puţin tot atât de puternică precum e setea de adevăr: nevoia imperioasă de fericire.

Mânat de interesul religios, el îşi concentrează toată atenţia asupra scopului vieţii. Aceasta cerea în prealabil o examinare a naturii omeneşti.

Ca psiholog, profită de moştenirea bogată a lui Montaigne, de vastul material de observaţiune şi experienţă personală cât şi de acel adunat dela alţii, a predecesorului său. Constatarea obiectivă a contradicţiunii ce defineşte pe omul lui Montaigne, în dubla sa natură de înger şi bestie, — Pascal o preschimbă într'un simţământ tragic, care îl sileşte să iasă din liniştea înţelegerii raţionale. Ca să-şi încerce sorţii de mântuire din sfâşierea la care l-a condamnat păcatul originar, el sfătueşte pe om să se svârle în aventura „acţiunii" iraţionale, — a iubirii lui Dumnezeu. Acesta este sensul faimosului „pariu", în care filosoful demonstră, cu accentul patetic al unui mare poet, că omul, prins în cleştele unei iremediabile contradicţiuni, nu poate fi salvat decât pariind pe existenţa lui Dumnezeu.

Psihologia pascaliană, dominată în întregime de dezacordul dintre aspiraţia spre fericire a omului şi imposibilitatea lui de a o atinge, — dintre setea lui de Dumnezeu şi neputinţa de a-l cunoaşte, nu are sens prin ea însăşi ca la Montaigne; ea nu e decât cunoaşterea pregătitoare ce trebue să ducă pe om la credinţă. Căci numai teoria păcatului originar poate,

după Pascal, să explice dubla natură a omului. Fundamentul religios al psihologiei, nu-l împiedecă totuşi să observe pe om cu aceeaşi atenţiune cu care observă fenomenul naturii şi să introducă în studiul vieţii aceeaş preciziune. Imbogăţeşte astfel psihologia propriu zisă cu o seamă de observaţiuni preţioase. In „Discours sur les Passions de l'Amour", precizează mecanismul psihic şi descrie cu subtile nuanţe însuşirile spiritului de fineţe, — care pătrunde consecinţele cele mai îndepărtate ale principiilor, şi spiritul de geometrie, care deosebeşte fără greş principiile între ele. Cu unul întrevede profunzimea, cu celălalt amploarea spiritului. In acelaşi studiu premergător *Pensées*-urilor, Pascal proclamă *dragostea* ca fiind şi rădăcină şi destin al omului, — *origină şi scop*. Dacă aceasta ar părea să contrazică pasagiile din *Pensées* în care esenţa omului e recunoscută în gândire, contrazicerea dispare în definiţia pe care o dă Pascal despre dragoste, ca fiind gândire în mişcare („de la pensée en mouvement").

Psihologia lui Pascal e, la urma urmelor, numai o dovadă, o verificare a necesităţii şi valabilităţii religiei creştine. Căci scopul omului fiind în afară de om, în Dumnezeu, psihologia pascaliană nu pregăteşte măcar tărâmul unei morale propriu zise, ci al unei religiuni.

Morala nu este nici ea decât un scurt drum ce duce dela ştiinţă la religie, căci deşi întemeiată pe principiul „bien penser", ea nu se îndeplineşte, nu-şi atinge sensul, decât în revelaţia creştină. Fundamentul religios îi explică dealtfel cele două caracteristici: 1. E o morală individualistă, în care individualitatea se restrânge până la a fi aproape singularitate („„puisqu'on meurt seul, il faut vivre seul") şi 2. solidaritatea omenească se închiagă dincolo de conştiinţa individuală, în focarul spre care toate tind, — în Dumnezeu. Comunitatea omenească se înţeleasă ca comunitate spirituală a sfinţilor, a drept-credincioşilor, cu excluderea păgânilor, dela a căror virtuţi creştinul n'are nimic de învăţat. O asemenea concepţie ar denunţa pe Pascal ca un retrograd faţă de concepţiile umanitariste ale veacului, dacă înţelesul tuturor acestor afirmaţiuni nu l'ar împlini şi clarifica religia.

Tot ce poate fiinţa omenească prin propriile ei puteri, e să caute pe Dumnezeu, — adică adevărul absolut. Găsirea lui însă, ca şi mântuirea, nu atârnă de om, ci îi sunt dăruite. Cu tot pesimismul unei asemenea viziuni, morala lui Pascal

rămâne dinamică. Căutarea e soarta şi singura fericire posibilă în lume a omului: „rien ne donne le repos que la recherche sincère de la vérité”.

Salvarea însă e în afară de mijloacele omului: Dumnezeu mântueşte pe cine vrea; astfel morala e ancorată în teoria graţiei şi a predestinării. Dar religia creştină, întemeiată pe credinţa într'un mediator între Dumnezeu şi om, îşi pune toată nădejdea în Hristos Mântuitorul. Oricât de mare ar fi pocăinţa omului, păcatul lui nu are alt leac decât răscumpărarea prin Mântuitor. Credinţei că omul îşi pregăteşte soarta veşnică şi prin faptele sale, Pascal îi opune credinţa jansenistă că numai graţia divină e hotărâtoare.

Renunţarea la înţelegere, acceptarea voită a misterului, e considerată adesea ca o abdicare a lui Pascal dela raţionalismul ştiinţei. Tot ce cucerise tânăra ştiinţă până la el şi prin înseşi descoperirile lui, pare a fi compromis prin afirmaţia că *„Dumnezeu nu poate fi scop decât fiindcă e principiu”*. Deaceea mulţi interpreţi văd o sciziune iremediabilă între Pascal matematicianul şi fizicianul, pe de o parte, şi Pascal misticul, pe de alta. Dar cercetarea mai de aproape a capitolelor religioase din „Pensées”-uri, precum iraţionalul introdus în Matematică, luminează încheetura logică a celor două momente caracteristice lui Pascal: ştiinţa şi credinţa.

Ştiinţa e căutarea adevărului pe cale raţională şi prin experienţă. Dar căutare adevărată nu e decât aceea care niciodată nu se opreşte locului. Creştinismul e şi el o metodă de căutare. Dacă Pascal nu recunoaşte căutarea sinceră de adevăr decât pe aceea dureroasă, plătită cu fiinţa întreagă, — „chercher en gémissant” —, aceasta nu înseamnă că dispreţueşte cercetarea raţională, obiectivă. Opoziţia între una şi cealaltă este mai mult expresia unei deosebiri metodice decât a unei predilecţiuni. Trebuiau delimitate metodele de cercetare şi de cunoaştere; dacă matematica e un instrument pentru cunoaşterea universului, credinţa — „la foi” — este mijlocul de a căuta pe Dumnezeu. Şi Pascal insistă cu putere asupra necesităţii unei delimitări precise între aceste două metode, ca şi între tărâmurile lor. Nicio clipă, Pascal nu susţine o ştiinţă despre Dumnezeu, precum nu preconizează credinţa în materie de cunoaştere a Universului. Dealtfel credinţa ea însăşi nu e mijlocul de a găsi pe Dumnezeu, ci numai de a-l căuta. Căci ceeace descoperă credinţa nu e Dumnezeu, ci însuşi omul. E izbitor cum această nuanţă a scăpat criticei. Credinţa desco-

peră, sau mai bine zis explicitează, adâncurile omeneşti. Cât despre Dumnezeu, nicio metodă de cercetare, nici chiar credinţa-dragoste, nu-l poate ajunge. Dumnezeu se dărueşte celui pe care El îl alege; revelaţia e dincolo de orice cercetare. Omul se poate ridica prin căutare, dela cunoaşterea relativului până la presimţirea absolutului, cunoaşterea absolutului însă e o absurditate. Credinţa, dragostea, smerenia — toate aceste atitudini sufleteşti în care Pascal subliniază cu insistenţă caracterul iraţional — îl dispun pe om să primească revelaţia; dar nu au nici o parte activă la ea. Ele nu sunt decât drumul ce tinde spre Adevărul absolut, dar nu-l atinge. Căci acesta rămâne în afara cunoştinţei iraţionale, ca şi a cunoştinţei raţionale.

Credinţa e propriu zis intuiţia ce nu e anti-, ci supra-raţională: „elle est au-dessus, et non pas contre". Dacă totuşi Pascal nu conteneşte să umilească raţiunea şi adevărurile dobândite prin ea, o face pentru a preveni inerţia, pentru a evita ca adevărul, la care mintea a ajuns, să fie transformat în idol. Orice adevăr dobândit, nu poate să fie decât o treaptă către adevărul absolut.

Omul nu numai nu poate cuceri adevărul întreg pe nicio cale, dar chiar când îi e dăruit, nu-l poate păstra. Singura atitudine, care îl face apt să-l trăiască, e supunerea. Pascal nu înţelege prin supunere a gândirii înnoptare, prostie, ci intensificarea gândirii ca inspiraţie. Dealtfel, nu numai că nu neagă rostul raţiunii şi al ştiinţei, dar le dă chiar un rol important în economia conştiinţei. „Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut; qui ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison", şi mai departe: „en doutant de tout, en se soumettant à tout, on manque de savoir où il faut juger". Iar mai departe defineşte creştinismul însuşi ca o metodă de a cunoaşte, în care raţiunea şi supunerea îşi au fiecare locul ei precis: „soumission ou usage de la raison: en quoi consiste le vrai christianisme".

Prin urmare, ruperea omului din ordinea raţională, introducerea lui prin credinţă într'o ordine nouă spirituală, nu e o lovitură dată ştiinţei pozitive, ci este afirmarea unui şir infinit de alte grade de cunoştinţă, la care nu se ajunge prin argumentare, ci prin salturi continue ale conştiinţei din cunoscut în necunoscut. Dragostea este cuvântul în care Pascal concentrează tot acest dinamism al spiritului, şi prin care accentuează acţiunea gândirii, opunând-o gândirii pasive necreatoare. „L'a-

mour est de la pensée en mouvement". In timpul conversiunii sale religioase, el nu neagă activitatea ştiinţifică, ci transpune pe toate registrele conştiinţei descoperirea sa matematică: după cum diferitele grade de infiniţi nu sunt legate prin continuitate între ele, şi după cum nu se trece treptat dela un grad inferior la un grad superior, ci prin salturi, tot astfel nu se trece din cunoaşterea raţională ştiinţifică la credinţă, dela adevărul relativ la adevărul absolut prin acumularea şi continuitatea probelor, ci prin saltul conştiinţei din gândirea ce se desfăşoară ca demonstraţie în dragostea care e cunoştinţă creatoare.

Demonstrarea care duce la probabilitatea lui Dumnezeu e un mijloc ce scoboară credinţa pe planul inferior omenesc. Numai dragostea, care e cunoştinţă de alt ordin, trece pe om în planul sfinţeniei. Oricât omul ar înainta pe calea intelectuală, el nu se poate realiza în ordinea superioară care e cea spirituală, nu se poate întregi decât trăind şi celălalt fel de cunoaştere, care e credinţa. Departe de a fi concepută sentimental, ea nu e decât un registru nou al însăşi gândirii, — e gândire inspirată. Căci la urma urmelor, gândirea e şi rămâne pecetea demnităţii şi a nobleţii omeneşti.

Legenda rupturii dintre Pascal matematicianul şi Pascal creştinul, a fost răspândită de sora sa, Doamna Périer. In dorinţa ei de a înfăţişa pe Pascal în lumina perfectei ortodoxii şi a unei sfinţenii care îi punea memoria la adăpostul oricărei învinuiri din partea bisericii catolice, a insistat mai mult decât se cuvine asupra indiferenţei pe care Pascal, în ultimii săi ani, ar fi aratat-o faţă de ştiinţa exactă. Azi se ştie bine că deşi bolnav, a fost preocupat până în ultimele zile de calculul probabilităţilor, şi că faimoasa sa conversiune dela 1654 coincide cu cel mai intens interes pentru indivizibile. Ascetismul marelui gânditor s'a atins fireşte şi de bunurile lui intelectuale, condamnându-le vanitatea, dar nu pentru a le desfiinţa, ci pentru a le relativa. Subt aparentul dispreţ pentru ştiinţă, el accentuează numai caracterul ei relativ, şi întăreşte astfel, limpezind-o, însăşi directiva spiritului modern, care, smerit, se leapădă de trufia absolutului: „il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveux de la raison". Ca credincios, el introduce în conştiinţa ştiinţifică modernă misterul, ca o dimensiune nouă, şi o salvează din păcatul spiritual care e oprirea pe loc, fie chiar într'un adevăr probabil.

Dealtfel metoda de tratare, chiar şi în acelea dintre „Pen-

sèus" în cari se mărturiseşte misticismul lui Pascal, e tot cea geometrică-raţională.

Dacă Pascal descopere în om o contradicţie fără leac, şi cu adânc simţământ tragic, îi proclamă soarta desnădăjduită, dacă aşteaptă mântuirea fără siguranţa că o va putea obţine dela voinţa de nepătruns a lui Dumnezeu, această nesiguranţă ea însăşi se preface pentru creştinul matematician într'un orizont de infinite posibilităţi. După ce raţiunea condusese pe Pascal până la hotarul ei, de unde îl îmbia să facă saltul în credinţă, aceasta, la rândul ei, deschide orizontul nesfârşit ce chiamă mintea spre cercetare.

Pascal e în istoria gândirii o figură cu totul deosebită. El întrupează geniul universal al Renaşterii, care nu se opreşte la anumite facultăţi şi la anumite specialităţi, ci depăşeşte limitele obişnuite ale cugetării, şi le lărgeşte cuprinzând în ea sensuri opuse. Săvârşind covârşitoarea sinteză a celor mai neîmpăcate contraste, el pregăteşte calea unei culturi viitoare, al cărei orizont nespus de lărgit va cuprinde tărâmuri noui de cercetare.

Considerat multă vreme ca o ramură lăturalnică în istoria filosofiei, lăsat în seama istoriei ştiinţifice şi literare, Pascal revine azi pe primul plan al interesului filosofic. El e gânditorul în care se întâlnesc toate curentele fundamentale ale veacului al şaptesprezecelea, care săvârşeşte sinteza superioară a geniului unei epoci, şi care, mai presus de orişice, este tipul reprezentativ al geniului omenesc.

John Locke

John Locke s'a născut la Wrington, cu şase ani după moartea lui Bacon şi cu trei luni înaintea naşterii lui Spinoza, şi anume la 29 August 1632. Copilăria şi-o petrece la ţară, lângă Bristol (la Beluton), unde tatăl său avea o mică proprietate. Rămas de timpuriu fără mamă, a fost crescut de tatăl său, avocat, care, atât prin caracterul său, cât şi prin sistemul său de educaţie, a exercitat o considerabilă influenţă asupra fiului său. Disciplina, la care acesta era supus de mic, era destul de severă, îmblânzindu-se numai pe măsură ce copilul creştea; dela raportul autoritar de dominaţie şi supunere, între părinte şi copil, se trece treptat la raporturi apropiate de amiciţie. Tatăl lui Locke era un puritan inteligent, energic şi cu idei politice liberale; a luptat

în timpul revoluţiei dela 1648, ca şef al unei unităţi militare, în armata parlamentului, iar după restaurarea Stuarţilor, îşi reià ocupaţiile sale. La 14 ani John Locke părăseşte satul pentru a urma colegiul din Westminster. Invăţământul aici era concentrat în jurul limbilor moarte, iar metoda de predare era artificială; se preda multă gramatică şi se învăţa mult pe dinafară. Rigiditatea puritană a înăsprit considerabil disciplina şcolii. Timpul de 6 ani a fost pentru Locke suficient ca, odată cu o bună pregătire clasică, să termine şcoala şi cu un sentiment de adâncă aversiune pentru practica pedagogică a timpului său. Vine la Oxford în 1652, pentru a continua studiile clasice. Puritanismul care domina şi aici, era impregnat de spiritul scolastic; cu atât mai vie a devenit antipatia lui Locke faţă de scolastica peripatetică şi faţă de formalismul steril al studiilor; totodată interesul pentru ştiinţele naturale apare mai pronunţat. Regimul la Oxford era mult mai tolerant, iar Owen, conducătorul colegiului Christ Church şi vicecancelarul universităţii, era un om înţelegător şi cu vederi largi. La 24 ani Locke obţine gradul de bacalaureat în litere, încă peste doi ani titlul de doctor şi rămâne mai departe în învăţământul din Oxford, urcând treptat scara ierarhiei universitare. Citirea operilor lui Bacon favorizează şi mai mult înclinaţia lui pentru ştiinţele naturii şi mai ales pentru medicină. La Oxford se împrieteneşte cu Robert Boyle (cu şase ani mai în vârstă decât Locke), marele fizician al timpului, iar mai târziu devine prietenul lui Sydenham, nu mai puţin celebru ca medic. Studiul operilor lui Gassendi şi Hobbes îl influenţează deasemenea pe Locke. In anul 1659 citeşte pe Descartes şi această lectură îl face să simtă şi mai acut prăpastia între filosofia medievală şi cea nouă. La 1665 Locke se hotărăşte să renunţe definitiv la cariera ecleziastică. Primeşte un post de secretar de legaţie în Germania, dar peste un an se reîntoarce la Oxford, consacrându-şi timpul studiilor medicale, care devin domeniul de preferinţă al ocupaţiilor sale. Locke este consultat în calitate de medic de către lordul Ashley (viitorul conte Shaftesbury), ministrul lui Carol al II-lea; ajutorul medical a dat rezultate bune şi de atunci viaţa lui Locke este legată de soarta lui Ashley, protectorul şi prietenul său, căruia îi face servicii de secretar, medic, sfătuitor şi educator (al fiului şi, mai târziu, al nepotului lui Ashley). Asupra lui Locke se repercutează în mod inevitabil şocurile politice suferite de contele Shaftesbury şi de partidul liberal (Wigs) căruia îi aparţine. Contele Shaftesbury a căzut în disgraţie şi Locke

pleacă în Franța, odată în anul 1672 și a doua oară în 1675, când stă patru ani. Având sănătate șubredă (sufere de piept), se supune unui regim sever, iar doctorul Sydenham îi recomandă ca reședință orașul Montpellier; acest oraș prin facultatea sa de medicină îi oferă lui Locke și posibilitatea de a se ocupa cu studiile medicale. După ce a recăpătat libertatea, contele încearcă să provoace revoluție, dar, neisbutind, este silit să se refugieze în Olanda (1682), unde moare în scurt timp. Locke, fiind și el bănuit, urmează în anul 1683 aceeași cale și rămâne în Olanda până la revoluția din 1688. In 1684 se cere destituirea lui Locke din postul de profesor la Oxford; el este invitat să se reîntoarcă pentru a da explicații; știind, însă, ce-l așteaptă, Locke preferă să rămână în Olanda, pierzându-și postul. Intr'o vreme chiar, fiind cerută extrădarea sa de către guvernul englez, era silit să-și ascundă domiciliul. Detronarea lui Iacob al II-lea și ocuparea tronului Angliei de către Wilhelm de Orania sunt evenimente care aduc schimbări și în viața filosofului. El revine în patrie în Februarie 1689, însoțind pe viitoarea regină (prințul de Orania îi precedase încă din Noembrie 1688). Aici Locke se bucură de o mare influență politică; propagă idei liberale și contribuie la consolidarea formei constituționale de guvernământ. El refuză demnitățile înalte ce i se propun de către noul rege și se mulțumește cu funcția de comisar al apelurilor. In anul 1692 Locke se retrage la Oates, la familia Masham. Aici, în atmosfera de liniște și de caldă prietenie, ambianță creată de doamna Masham (fiica filosofului Cudworth), Locke rămâne până în toamna anului 1704, data morții sale. La această dată Locke era deja cunoscut în cercurile intelectuale engleze ca unul din cele mai proeminente spirite ale culturii engleze.

Era normal ca inteligența vastă a lui Locke să nu rămână străină de preocupările și frământările epocii sale. Luptele religioase ale timpului i-au pus și lui problema religioasă și totodată problema dreptului autorității politice de a impune o credință religioasă sau o formă de cult religios. Această întrebare și-o pune precis încă din anul 1660. Autorității și intoleranței religioase el opune judecata critică și toleranța, pe care o propagă în scrierea sa *Incercare asupra toleranței* din 1667, apărută mai târziu sub forma celebrei scrisori asupra toleranței, *Epistola de tolerantia* (1685) tradusă mai târziu în limba engleză. A doua scrisoare a apărut în 1690, a treia în 1692, iar a patra (postumă) în 1704. Nu trebue să uităm, că Locke a respirat multă vreme atmosfera

Olandei, patria libertăţii religioase şi civile, locul de meditaţii filosofice al lui Descartes şi Spinoza. Este importantă deasemenea cartea sa *The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture*, 1695 (Raţionalitatea creştinismului expus după Scriptură). O altă carte mai de seamă este *Thoughts on a christian Life* (Gândiri asupra vieţii creştine). Locke a fost foarte atacat de teologi; este însemnată polemica lui cu Stillingfleet, episcopul de Worcester. „Acesta a fost ultimul duel al filosofiei scolastice cu filosofia modernă"[1]).

Curentele politice din Anglia ale secolului al XVII-lea, spiritul de libertate ce-şi găseşte expresia în mişcările revoluţionare şi în reformele constituţionale engleze, se oglindesc şi ele în operile politice ale lui Locke; autorităţii politice absolute el opune emanciparea şi libertatea cetăţenească. Un an după revoluţie, în 1689, apare *Two Treatises on Government* (Două tratate asupra guvernării); acestei scrieri îi urmează trei studii asupra reformei monetare.

Dar şi din experienţa educativă şi didactică J. Locke a ştiut să extragă unele principii teoretice sau regule practice. Unul din prietenii săi, Edward Clark of Chipley, având copii şi nefiind mulţumit de metodele educative ce se practicau atunci, se adresează din Olanda, unde era refugiat, lui Locke, cerând acestuia sfaturi în educaţie; urmează o serie de scrisori în care filosoful englez îşi formulează părerile sale în arta educaţiei. Aceste scrisori sunt publicate în anul 1693 sub îndemnul unui alt prieten, matematician şi fizician irlandez, Molyneux, care a socotit necesar ca aceste reflexii să fie cunoscute de către marele public. Ele apar sub titlul: *Some Thoughts concerning Education* (Cugetări asupra educaţiei). Formalismului steril al învăţământului el îi opune fondul real şi util al ştiinţelor; metodei mecanice şi uniforme îi opune primatul individualităţii şi al spontaneităţii infantile. Până la moartea lui Locke cartea a avut cinci ediţii.

Spiritul sec al învăţământului de atunci nu a putut să nu provoace o reacţie vie de contrast în sufletul lui Locke. Vioiciunea şi curiozitatea sa naturală sufereau; spiritul său, doritor de viaţă şi de natură, a găsit o exteriorizare fericită în ştiinţa timpului; secolul al 17-lea este secolul ştiinţelor naturii. Prietenia lui cu Sydenham şi cu Boyle a favorizat şi mai mult apropierea sa de problemele ştiinţifice ale timpului. Lectura

1) *H. Höffding*, **Histoire de la philosophie moderne I, pag. 400.**

unui Descartes, Bacon sau Hobbes a pus problemele de metafizică alături de problemele ştiinţei contemporane. Alchimia primia lovituri de moarte dela chimistul Boyle, medicina profană şi fantezistă bătea în retragere în faţa metodei empirice a unui Sydenham; Locke nu va privi obiectul ştiinţei prin prisma metafizicei ci va examina problemele metafizice cu ochii omului de ştiinţă. Dogmatismului metafizicei ontologice Locke va opune filosofia critică. Filosoful Locke începe prin a fi om de ştiinţă pozitivă. In 1668 el scrie un tratat medical *Anatomica;* în 1669 *De arte medica;* în 1668 este ales membru al Societăţii Regale, unde trimite din când în când memorii ştiinţifice; filosofia îl atrage mai târziu. Imboldul principal porneşte în anul 1670—1671, dela discuţii avute acasă la el cu câţiva prieteni; din cei mai de seamă era James Tyrrel (care a jucat un mare rol în revoluţie la detronarea lui Iacob şi la aducerea noului rege) şi medicul David Thomas. Discuţiile şi controversele gravitau în jurul problemelor de morală şi de religie. Intrebarea firească pusă de Locke în faţa acestor discuţii interminabile era dacă noi suntem capabili de a le soluţiona în mod ştiinţific şi universal valabil. Astfel se naşte iniţiativa celei mai însemnate opere a lui Locke *An Essay concerning Human Understanding* din 1690 (Incercare asupra intelectului omenesc). Acesteia îi premerge o mică scriere în 1671 *De intellectu humano* şi, în 1688, un rezumat în limba franceză (tradus şi editat de Le Clerc, în Amsterdam).

Activitatea lui Locke n'a fost niciodată întreruptă de voiajurile sale, după cum n'a fost oprită nici din motive de sănătate. Spiritul său sociabil era sensibil la toate aspectele vieţii sociale; inteligenţa sa vie era permeabilă la cele mai însemnate curente ştiinţifice; pasiunea sa pentru adevăr era imensă. Aşa se explică faptul că J. Locke este cea mai proeminentă figură a Angliei din acea epocă; în spiritul său se resfrâng cele mai înalte aspiraţii sociale şi ştiinţifice şi astfel el este în stare să proecteze în viitor o lumină care va străbate tot secolul al 18-lea nu numai în Anglia, dar şi în ţările străine, cu deosebire în Franţa. Epoca iluminismului a găsit pentru prima oară în filosofia lui Locke cea mai adecvată şi anticipativă expresie a tuturor însuşirilor sale. Locke poate fi socotit ca o figură reprezentativă a iluminismului, iar filosofia sa se poate considera ca „un preludiu al marei simfonii de idei ale acestei epoci" [1]).

---

1) *W. Windelband,* Geschichte der neueren Philosophie, 1919, I. p. 273.

Scrierea fundamentală a lui Locke nu este numai o primă teorie a cunoaşterii, clar formulată, dar este, în oarecare măsură, şi logică şi psihologie şi morală şi teologie; este un fenomen natural pentru faza de sincretism în care se află încă aceste discipline: aspectele logic şi gnoseologic nu sunt încă despărţite de cel psihologic, iar morala este încă dizolvată în psihologie şi mai ales în teologie. Pentru uşurinţa descrierii vom încerca, pe cât va fi posibil, să degajăm aparte diferitele categorii de cunoştinţe cuprinse la un loc în această operă. Cartea a fost scrisă cu întreruperi, timp îndelungat şi la intervale diferite; Locke îşi dă seamă de imperfecţiile construcţiei şi de numeroasele repetiţii. Partea întâi tratează despre noţiuni înăscute, a doua despre idei, a treia despre cuvinte, iar a patra despre cunoştinţă.

Teoria cunoaşterii.

Bacon şi Descartes sunt reprezentanţi ai filosofiei noui prin accentuarea punctului de vedere metodologic al cunoaşterii, dar ei nu şi-au pus problema validităţii cunoştinţei, rămânând astfel dincolo de pragul filosofiei critice; scopul cunoştinţei este presupus deci ca realizabil; n'ar rămâne decât problema mijloacelor. Locke pune problema scopului însuşi al cunoştinţei şi, prin aceasta, pune greutate pe aspectul gnoseologic, devenit după el central în filosofie. Din acest punct de vedere, Locke poate fi socotit, fără exagerare, ca precursor al lui Kant.

„Inainte de a ne angaja în acest fel de cercetări (morale şi religioase) — spune Locke — este necesar să ne examinăm propria noastră capacitate şi să vedem care sunt obiectele accesibile minţii noastre şi care sunt deasupra înţelegerii noastre" (Essay, Prefaţa). Gândirea, întâlnind un obstacol, se întoarce asupra sa sub forma unei probleme; în loc de a ne ocupa cu natura obiectelor inteligenţii noastre, e nevoie să examinăm inteligenţa însăşi; ea nu se percepe uşor pe ea însăşi: e nevoie să ne aşezăm la o distanţă spre a o putea cerceta ca obiect al gândirii. Problema teoriei cunoaşterii este pusă: înainte de a rezolva enigmele lumii externe, trebue să încercăm puterea instrumentului nostru de cercetare, să constatăm „certitudinea şi întinderea cunoştinţelor umane, precum şi gradele credinţei, ale opiniei şi ale asentimentului ce le putem avea cu privire la diferitele subiecte ce se prezintă spiritului nostru" (Ess. Introd.). Ce valoare are cunoştinţa noastră? Care sunt limitele ei? Cât şi ce cunoaştem? Nu este nevoie de subliniat;

răspunsul la aceste probleme este de mare importanţă, cunoaşterea puterilor noastre ne vindecă de dogmatism şi tot ea ne fereşte şi de scepticism. Pilotul ce încearcă adâncimea mării trebue să cunoască lungimea sondei sale; artileristul trebue să ştie puterea de bătaie a tunului.

Aceste probleme par a fi în strânsă legătură cu întrebarea asupra originei cunoştinţei noastre. Opoziţia între izvorul empiric şi cel raţional al cunoştinţei este veche. Locke dă acestei opoziţii un caracter specific, care pentru multă vreme deplasează centrul discuţiei spre problema originei cunoştinţei. Cercetarea dobândeşte astfel un caracter psihologic sau, mai precis, psihogenetic. Filosofia lui Locke este „o istorie naturală a intelectului omenesc" [1]). Puterea cunoaşterii Locke o va deduce din originea psihologică a cunoştinţei. Cum fundamentul cunoştinţei sunt ideile, o întrebure importantă şi preliminară pentru Locke este aceasta: avem sau nu idei înăscute?

1. *Problema ideilor înăscute*. După unii comentatori partea întâia din „Essay" a fost scrisă la urmă şi este evident că nu se îndreaptă atât împotriva teoriei carteziene a ideilor înăscute cât împotriva filosofiei platonice dominante pe vremea aceea la Cambridge. Desvoltarea acestei probleme în lucrarea lui Locke este deci, mai mult o replică; el nu numeşte din adversari decât pe *Herbert*, care într'o lucrare din 1656 susţine că am avea câteva idei înăscute (în număr de cinci) din care una este ideia de Dumnezeu, iar celelalte sunt idei mai mult cu caracter religios-moral (ex.: datorie, lege). Înţelesul de idee în filosofia lui Locke pierde ultima legătură cu ideia platonică; ea devine sinonim cu termenul de conţinut intelectual. Astfel, atât senzaţiile, imaginile sau noţiunile, cât şi sentimentele, sunt idei. Acest înţeles se generalizează în filosofia engleză şi chiar mai mult, intră în patrimoniul limbilor populare ale altor ţări. După părerea lui Locke *nu există idei înăscute*. A gândi altfel, este a te lăsa pradă a tot felul de prejudecăţi; înseamnă a justifica mai uşor indolenţa intelectuală sau vanitatea personală; susţinerea ineităţii ideilor te scuteşte de a le căuta o altă explicaţie, pe lângă că le dă mai mare prestigiu. Dar să examinăm mai întâi *principiile teoretice*.

Susţinerea ineităţii ideilor se întemeiază pe consimţimântul general; unde oare se află primitivul, copilul, idiotul sau omul incult, care să ne poată formula principiul: un lucru nu poate să

1) *Kuno Fischer*, Baco von Verulam, 1856. p. 414.

fie şi să nu fie în acelaş timp? Obiecţia că un asemenea efort nu se poate cere dela fiinţe care nu au întrebuinţarea normală a raţiunei, nu se poate sprijini pe observaţie: un copil este străin de aceste principii, chiar după ce este în stare să raţioneze. Dacă ideile ar fi înăscute, ele ar trebui să fie atât de evidente, încât, ca să fie înţelese, n'ar fi nevoie de facultatea de a raţiona şi, afară de aceasta, care ar fi atunci criteriul de deosebire între ideile înăscute şi cele câştigate? N'ar fi oare mai drept să trecem toate ideile în categoria celor înăscute? Dar se afirmă că ideile înăscute ar exista în suflet chiar înainte de a fi deduse de raţiune. Ce înseamnă a exista în suflet fără a fi aperceput de conştiinţă? O contradicţie; a avea în suflet o idee, este a fi conştient de ea; ideile înăscute, sau sunt conştiente sau nu există. Dacă există, ele trebue să aparţină tuturor oamenilor, să fie în aceeaşi măsură clare şi distincte, o ipoteză desminţită de experienţă. Dacă ideia de Dumnezeu, spune Locke, nu este înăscută (şi vom vedea că ea nu este înăscută) cu atât mai puţin sunt înăscute celelalte idei. Mai există o întâmpinare posibilă din partea apărătorilor ideilor înăscute: ideile din memorie există în suflet fără a fi conştiente. Este adevărat, răspunde Locke, numai că o idee, atunci când revine în suflet, pierde caracterul de actualitate, dobândind o notă de reminiscenţă; o idee, sau ne vine pentru prima oară din experienţă, sau ne apare ca o amintire; o altă posibilitate nu există. Aşa dar, nici principiul de identitate, nici cel de contradicţie şi nici alte axiome teoretice nu pot fi socotite ca idei înăscute. Consecvent cu tradiţia carteziană, Locke nu vede o a treia posibilitate între a fi conştient şi a nu exista psihologiceşte; Leibniz ne-o va indica prin extinderea noţiunii de suflet şi la domeniul inconştientului; raţionalismul va dobândi astfel o nouă armă împotriva empirismului.

Aplicând aceleaşi argumente la *principiile practice*, Locke găseşte şi mai puţine motive de a le socoti înăscute. In afară de lipsa şi mai evidentă de uniformitate în părerile morale, acestea nu sunt evidente în ele înseşi ci au nevoie de demonstraţie. Convingerile noastre morale ne-au fost transmise prin educaţie şi prin puterea ambianţei sociale; ele au fost primite fără nici un examen critic şi, în loc de a le supune unui control raţional, noi le decretăm deadreptul înăscute; astfel punem rezoluţia de veto liberului examen al acestor principii, devenind sclavi ai opiniei publice şi ai credulităţii oarbe. Această interdicţie poate servi unora de instrument puternic pentru gu-

vernarea maselor de ignoranţi. Aşa dar, nici ştiinţa, nici morala, nici religia nu sunt înăscute.

După ce a combătut teoria ideilor înăscute, Locke are convingerea că nu i-a rămas decât o singură soluţie: *toate ideile vin din experienţă*. Conştiinţa este, din acest punct de vedere, o tabula rasa, pe care percepţiile înscriu semnele lor; „nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu". Locke este departe, totuşi, de a socoti spiritul ca lipsit complect de orice putere, iniţiativă sau impulsiune proprie; analogia făcută nu se referă decât la *conţinuturi* sufleteşti provenite din afară. Opoziţia empirism-raţionalism se transformă în opoziţia înăscut-câştigat. Leibniz va intrevedea mai târziu o altă perspectivă (cunoscută, datorită întârzierii de apariţie a operii sale de teoria cunoaşterii, abia în 1765); ar exista idei ce ne vin *din* experienţă şi idei cari ne vin cu *ocazia* experienţii. Geniul lui Kant precizează definitiv opoziţia a priori şi a posteriori.

2. *Izvoarele şi structura ideilor*. Celelalte probleme fundamentale din teoria cunoştinţei, a obiectului şi a limitelor cunoştinţei omeneşti, sunt tratate mai ales în cărţile a doua şi a patra. Cunoştinţa este o relaţie şi primul lucru care ne interesează este ideia; ne vom întreba mai precis: de unde vin ideile şi care este natura lor? Prin experienţă Locke nu înţelege numai perceperea lumii externe, a aspectului sensibil al lucrurilor materiale, dar şi perceperea propriilor noastre operaţii sau manifestări sufleteşti ce au loc cu ocazia percepţiei externe. Vechea opoziţie între lumea psihică şi cea fizică a luat, în concepţia lui Locke, forma gnoseologică şi psihologică; la Descartes două substanţe, la Spinoza două atribute, la Locke două izvoare de cunoaştere (Windelband). Avem două izvoare ale ideilor: *senzaţia* şi *reflexia*. Prin reflexie înţelegem, în sens general, orice proces intern de conştiinţă şi de aceea Locke găseşte că i s'ar potrivi termenul de simţ intern (fără a ne închipui pentru aceasta un anumit organ sensorial); reflexia este însuşirea de a oglindi propriile noastre operaţii sufleteşti. Se vede de aici clar cât de insuficientă poate fi caracterizarea filosofiei lui Locke prin epitetul de sensualistă, cum o fac unii interpreţi [1]). „Locke suprimă legătura tradiţională (să ne gândim de pildă la Hobbes) între empirism şi sensualism" [2]). Nu există decât aceste două căi de experienţă, iar bogăţia ideilor noastre este în funcţie de

1) *Kuno Fischer*, Baco von Verulam, 1856, pp. 409—424.
2) *Bréhier*, Hist. de la phil. II, 1, 282.

contactul sufletului cu lumea externă şi de variaţia operaţiilor noastre sufleteşti. Prioritatea, cel puţin temporală, o are izvorul extern, căci reflexia, trebuind să fie trezită de către stimulul exterior, vine în urma cunoaşterii sensoriale. Filosofii de mai târziu iau atitudine cu privire la acest dualism fie accentuând asupra uneia din surse (externă — Condillac, internă — Berkeley), fie păstrându-le, sub o altă formă, pe amândouă (impresii şi idei, la Hume).

a) *Ideile simple.* Metoda lui Locke în explicarea materialului cunoştinţei omeneşti este prin excelenţă *analitică.* Această metodă a dominat gândirea filosofică, şi mai ales acea psihologică, până în timpurile noastre; pentru a se sublinia afinitatea ei cu metoda ştiinţelor naturei, şi mai ales cu acea din chimie, de analiză, de descompunere a unui complex în elementele sale ultime, ea este cunoscută astăzi ca integrată în concepţia *atomistă* a sufletului.

Ideile se împart în două mari grupe: *idei simple* şi *idei complexe.* Cele dintâi se deosebesc după provenienţă. O categorie este alcătuită din idei care ne vin printr'un singur simţ, cum sunt diversele modalităţi de sensaţii (culorile, gusturile, sunetele, etc.). Simţul tactil ne dă o idee foarte importantă, ideia *solidităţii.* Ideia aceasta este din cele mai constante şi esenţiale; ea este foarte strâns unită cu ideia de corp, de materie, fiindcă numai prin ea corpul poate umplea un spaţiu. Soliditatea este deosebită atât de spaţiu, care n'are nici rezistenţă, nici mişcare, cât şi de ideia de duritate, prin care se înţelege o unire puternică a particulelor materiale. Termenul de soliditate este preferabil celui de impenetrabilitate, acesta din urmă fiind nu numai un termen negativ, dar şi un efect al solidităţii. Soliditatea este cauzată de *rezistenţa* corpului. Este de subliniat această însuşire de rezistenţă pe care ne-o procură simţul tactil; acestui simţ (şi celui muscular) i se atribue în genere, de către filosofi, mai multă obiectivitate decât celorlalte simţuri. Pe ideia de rezistenţă, prin intermediul noţiunii de efort, Maine de Biran va clădi conştiinţa lumii externe. Gândirea lui Locke se separă aici de aceea a lui Descartes: spaţiul nu poate fi un atribut esenţial al materiei, deoarece putem concepe o întindere spaţială, vidă, necorporală, adică nesolidă (fără rezistenţă), indivizibilă şi imobilă, spre deosebire de întinderea corporală, solidă, divizibilă şi capabilă de mişcare. Al doilea grup de idei simple îl reprezintă ideile venite prin mai multe simţuri; aşa sunt ideile de: spaţiu (prin senzaţii vizuale unite cu senzaţii

tactile), figură, mişcare, repaos şi mobilitate. Ideile venite prin reflexie s'ar subdivide în două clase principale, corespunzătoare celor două puteri spirituale: intelect şi voinţă. In fine, ultima grupă de idei o constituie ideile provenite din amândouă sursele deodată, de pildă: durata, unitatea, existenţa, puterea, plăcerea şi durerea.

Ideile simple reprezintă limita inferioară a definiţiei, căci oricare ar fi cuvântul prin care am încerca să definim o asemenea idee, el ar însemna un înţeles cu desăvârşire eterogen faţă de ideia de definit. Nici o definiţie nu ne poate face să înţelegem o culoare, de pildă, fără s'o fi trăit vreodată. In loc de a defini aceste idei simple, le putem stabili un înţeles, indicând condiţiile lor de producere. Din acest material elementar rezultă toate cunoştinţele după cum numai cu ajutorul a 24 de litere ale alfabetului se poate construi un număr prodigios de cuvinte. Noi nu putem creia idei simple; ele ne sunt date; spiritul le primeşte pasiv. Importanţa lor mare constă în faptul că pe ele se bazează întreaga noastră construcţie de idei şi de cunoştinţe.

b) *Ideile complexe.* Din idei simple activitatea spirituală creiază, prin combinare, compunere şi abstracţie, idei complexe. Acestea pot rezulta din elemente unice, privite în ele înseşi, cum sunt *modurile* şi *substanţele;* ele mai pot reprezenta idei formate prin comparaţie, *relaţiile.* Modurile, însuşirile, se divid în două mari clase: simple şi complexe (sau mixte).

Modurile simple, din clasa ideilor complexe, sunt determinări sau modificări ale unei singure idei simple; astfel ideile de distanţă, lungime, profunzime, capacitate, de loc şi de imensitate, rezultă din ideia simplă de spaţiu, după cum ideia de doi este compusă din ideia unităţii repetate. Tot aşa, din ideia de durată rezultă succesiunea, timpul (ore, zile, ani), momentul şi eternitatea; din ideia de unitate rezultă numerile, iar din acestea derivă infinitul. Acesta, dealtfel, este produsul unei idei mai generale, al ideii de mărime: spaţiul, timpul şi numărul ne duc deopotrivă la înţelesul de infinit, cu deosebire că numărul ne dă o idee mai netă a acestuia. Ideia de *infinit* izvorăşte din puterea de a spori o mărime (spaţiu, durată, număr), prin noui adăogiri; orice mărime este capabilă de sporire pe cale de repetiţie. Infinitul, deci, implică ideia unei progresiuni fără limite; de aceea, dacă ne este permis a vorbi despre infinitatea spaţiului, a timpului sau a numărului, noţiunea de spaţiu infinit şi actual este o absurditate, căci ea presupune o limită şi o

oprire, însuşiri tocmai opuse ideei de negaţie a oricărei limite. Ideia de infinit cuprinde în ea o parte *pozitivă* şi clară a unei mărimi determinate, alături de o parte *negativă* şi obscură, constituită din ceea ce depăşeşte această mărime, negaţia sfârşitului, ceva ce poate spori necontenit. Iată de ce încercarea de a vedea în afară un corespondent al ideei de infinit este o depăşire a experienţii. Din alte posibilităţi de construcţie de moduri simple, vom găsi ideia de alergare, alunecare, dans, etc., ca rezultate din ideia de *mişcare*, apoi mai multe moduri de sunete, de culori, de mirosuri, de gusturi, moduri ale gândirii (sensaţia, memoria, reminiscenţa, atenţia, raţionamentul, voinţa, judecata, etc.), ale plăcerii şi ale durerii (iubirea, ura, tristeţa, speranţa, etc.). Ideia de *libertate* este deasemeni un mod simplu, rezultat din ideia de putere, care produce două moduri generale, de putere activă şi de putere pasivă. Ideia de putere rezultă mai ales din reflexia asupra operaţiilor spirituale, mai mult decât din sensaţii exterioare. Şi această părere a lui Locke merită să fie reţinută ca o încercare de a explica în mod psihologic geneza noţiunei de putere. Dacă întrebarea asupra libertăţii de a face sau de a nu face ceva este foarte normală, întrebarea asupra libertăţii de a voi este fără sens. Libertatea mea este în funcţie de puterea mea de a face sau de a nu face un lucru pe care-l voesc.

Modurile *mixte* sunt combinări active ale ideilor simple. Ele reprezintă unităţi legate de câte un nume; le putem câştiga şi pe calea limbajului (prin explicaţie), analizând termenii; noi le înţelegem atunci reducându-le la elementele lor, la idei simple. Aşa, de pildă, fără să fi avut ideia de sacrilegiu, noi o putem înţelege prin enumerarea ideilor simple, din care se compune. Formarea acestor idei este în funcţie de obiceiurile şi instituţiile unui popor. Ele se pot forma şi prin experienţă sau observaţie (de pildă, noţiunea de luptă), dar ele mai pot fi şi rezultatul unei invenţii (ex.: imprimeria).

A doua categorie de idei complexe o constituie ideile de *substanţe*. Acestea sunt grupuri de însuşiri, constituite în unităţi, legate de câte un nume şi de câte un substrat, înţeles ca suport permanent al acestor însusiri. Noi ne făurim o sumedenie de idei de substanţe speciale: cal, om, plumb, apă, etc. De asemenea, formaţiuni complexe sunt şi ideile de substanţe în general: de corp sau de materie şi de spirit. Ideia de Dumnezeu noi o constituim pe aceeaşi cale: ea este compusă din idei simple dobândite prin reflexie; după ce am format ideia de existenţă,

durată, cunoştinţă, putere, plăcere, fericire şi altele, noi sporim cu ajutorul ideii de infinit, fiecare din aceste idei. Ideia de Divinitate, ca fiinţă infinită, atotputernică, înţeleaptă şi perfectă, nu este decât infinitul adăogat la ideile de existenţă, putere, cunoştinţă, etc. Locke mai deosebeşte o speţă de substanţe colective: armată, univers, oraş, flotă, constelaţie, etc.; toate ideile artificiale sunt colective.

Ideile *relaţionale* implică raporturi între lucruri; ele fac parte din idei complexe. Toate lucrurile se pot înfăţişa în aproape o infinitate de relaţii. Relaţia cauzală este un tip de idee relaţională: ea este scoasă din observaţie, din experienţă. Noi observăm că unele lucruri, — calităţi sau substanţe — încep a exista datorită altui lucru. „Prin această observaţie noi dobândim ideia de cauză şi de efect. Ceea ce produce o idee simplă sau complexă noi denumim cu termenul general de *cauză*, iar ceea ce este produs, prin termenul de efect". (Essay, II cap. XXVI, I.). In afară de relaţiile cauzale, mai există relaţii temporale, spaţiale, de putere, de instituţii (general-armată, cetăţean-stat), naturale (părinte-fiu), proporţionale (mai alb, mai dulce), morale (raporturi de conformitate între o acţiune voluntară şi o regulă) şi de identitate. Raporturile de identitate sau de comparaţie a lucrului cu sine însuşi pot avea de obiect identitatea substanţelor (Dumnezeu, inteligenţă finită, corpuri materiale) sau a modurilor. Identitatea corpurilor materiale depinde de masa compusă a aceloraşi particule ce se află în *coeziune* unele cu altele; identitatea vegetalelor şi a animalelor stă în *organizarea* lor, în unitatea *vieţii*, ce face ca, cu toată schimbarea particulelor, unitatea să rămână aceeaşi. Identitatea personală rezidă în *conştiinţa de sine* a individului uman. Trebue să deosebim *ideile* ce conţin relaţii între lucruri de *relaţii între idei;* acestea din urmă se formulează în propoziţii şi, când au un caracter de certitudine, se numesc cunoştinţe.

3. *Ideile şi lucrurile.* Dacă sub raportul structural toate ideile se aşează pe acelaşi plan, bucurându-se de aceeaşi importanţă, sub raportul valorii lor reprezentative, al relaţiei lor cu lumea pe care o reprezintă, (am putea spune, sub aspectul cognitiv), ele au o importantă diferită. In raportul dintre idei şi lucruri ne vom ocupa mai întâi de corelatul extern; *cum sunt lucrurile şi ce cunoaştem din ele?*

Lumea externă, obiectele materiale, ni se prezintă ca o sumă de calităţi sensibile. Intrebarea se pune: exprimă oare ideile noastre lumea externă aşa cum este ea? Sunt oare obiectele

așa cum le înfățișează ideile noastre? Problema e veche și s'a răspuns la ea în diferite feluri. Filosofia scolastică, reluând problema, deosebea datele sensibile, cunoscute în ele înseși și numite calități *primare* ale lucrurilor, de datele pur subiective, numite calități *secundare*. Locke păstrează această terminologie, iar filosofia carteziană și știința timpului său îi ajută să precizeze conținutul acestor două cadre. Ideile lui Galilei, ale lui Robert Boyle și ale lui Descartes, au făcut ca această problemă să nu lipsească din epistemologia lui Locke. Galilei afirmase că procesele obiective ale naturii nu se pot explica decât cu ajutorul matematicei; înseamnă că raporturile și noțiunile matematice ar aparține și lumii externe. Caracterul de subiectivitate al senzațiiilor a fost afirmat, înainte de Locke, încă de Campanella, Descartes și Hobbes. Concepția mecanicistă, după care toate fenomenele naturale se pot reduce la mișcarea particulelor unei materii cu calități neschimbătoare, este dominantă la sfârșitul secolului al 17-lea. Obiectele externe sunt despoiate de o mare parte de însușiri calitative; lor nu le aparține, după Locke, decât soliditatea, întinderea, figura, numărul, mișcarea și repaosul; acestea sunt *calitățile primare*. Ideile produse de aceste calități se aseamănă cu însușirile lucrurilor; calitățile primare le cunoaștem așa cum sunt ele în realitate, sau, viceversa, ele sunt așa cum le cunoaștem. Dar cum se explică toate celelalte impresii pe care le atribuim lucrurilor: cald sau rece, culoare, sunet, miros, etc.? Ele se atribue în mod eronat lucrurilor. De fapt ele nu există în lucruri, decât ca simple puteri sau posibilități ale calităților primare de a produce în noi, prin configurația lor (situație, număr, figură și mișcare), efecte asupra organelor noastre. Aceste *calități secundare* se pot percepe imediat (de ex.: mișcarea mai rapidă a particulelor unui corp în contact cu mâna ne dă senzația de căldură) sau mediat (soarele topește ceara, iar aceasta, în contact cu simțurile, ne apare moale, caldă și albă). Am putea spune, cu alți termeni, despre calitățile primare că sunt *obiective*, iar despre cele secundare că sunt *subiective*. O experiență simplă ne poate demonstra subiectivitatea unor idei simple. Dacă prealabil încălzind o mână și răcind alta, le introducem pe amândouă într'un vas cu apă de temperatură potrivită, vom simți la o mână senzația de cald, iar la alta senzația de rece. Cum apa nu poate fi caldă și rece în acelaș timp, aceste senzații trebue să le socotim subiective. Prin această experiență Locke ne dă un exemplu foarte elocvent de deosebire dintre un

fenomen psihic şi unul fizic (căldura ca obiect al fizicei şi ca obiect al psihologiei). Această deosebire devine familiară pentru filosofii secolului al 18-lea. Dacă ideilor corespunzătoare calităţilor secundare le lipseşte asemănarea cu excitantul din afară, nu înseamnă însă, că le lipseşte *corespondenţa*, corelaţia cu acesta. O culoare se aseamănă tot atât de puţin cu obiectul extern, cât şi durerea cu mişcarea cuţitului înfipt în corpul nostru; dar după cum durerea este un efect al tăieturei, tot astfel şi culoarea este efectul anumitor vibraţii mecanice. Ideia corespunzătoare calităţii secundare este un simplu semn şi seamănă tot atât de puţin cu lucrul cât şi cuvântul scris pe hârtie cu gândul pe care-l exteriorizează. Dacă n'ar exista nici o fiinţă înzestrată cu organe sensoriale, n'ar exista în lume nici lumină, nici căldură, nici durere; aceste calităţi deci, nu există decât în corpul nostru. Dar dacă ar dispărea omul (conştiinţa apercepătoare), soarele tot ar exista, soliditatea, întinderea, figura şi mişcarea ar exista ca modificări reale ale materiei. Din calităţile primare enumerate pare că Locke dă cea mai mare importanţă, alături de soliditate, mişcării, iar dintre simţuri locul principal îl ocupă simţul tactil. Nu este greu de observat corelaţia între soliditate şi mişcare, pe de o parte, şi tact, pe de altă parte.

Ceea ce reprezintă calităţile primare pentru lumea externă reprezintă intelectul şi voinţa pentru suflet; aceste idei traduc esenţa sufletului.

După ce am văzut cum se prezintă lucrurile în raport cu ideile, să vedem ce deosebiri am găsi în idei ca semne reprezentative de obiecte. Locke deosebeşte trei criterii de examinare a ideilor: al realităţii, al completitudinei şi al adevărului. Care dintre idei o putem socoti reală şi care închipuită? Toate ideile simple sunt reale. Asta nu înseamnă că ele ar fi nişte imagini ale lucrurilor; ele sunt nişte efecte constante ale naturii lucrurilor, nişte semne de corespondenţă constantă între spirit şi constituţia lucrurilor reale. Ideile complexe, fiind toate combinări voluntare, nu au altă realitate decât pe aceea din spiritul omului şi, totuşi, unele sunt reale iar altele imaginare, căci, dacă nu le putem examina sub raportul concordanţei lor cu lucrurile externe, ne rămân alte două criterii: lipsa de contradicţie între elementele lor şi conformitatea cu sensul social. Dacă arhetipurile modurilor mixte (de ex.: curajul) se află în ele înseşi, Locke îşi dă bine seamă că înţelesurile acestor noţiuni îl depăşesc pe individ şi atunci le sprijină pe criteriul social al

adevărului. Locke, totuşi, nu are încă conştiinţa clară a însemnătăţii acestui criteriu, deoarece îl atribue mai mult limbajului. Ideile de substanţe sunt formate în raport cu lucrurile din afară şi sunt reale, când sunt compuse din idei simple, existente şi unite la fel ca şi lucrurile din afară; ideia de centaur, de pildă, fiind compusă din idei simple ce nu se află unite în lucrurile din afară, este o himeră. Relaţiile sunt şi ele construcţii pur mintale.

Care dintre idei sunt complecte sau adecvate lucrurilor şi care nu sunt? Deşi unele din ideile simple reprezintă calităţi primare, iar altele pe acele secundare, toate aceste idei reprezintă în mod complect realitatea corespunzătoare; ideile calităţilor secundare reprezintă în mod adecvat puterea corpurilor de a produce în noi aceste idei. Modurile şi relaţiile, neavând arhetipuri sau modele în afară, nereprezentând, deci, decât pe ele înseşi (de ex.: ideia de triunghiu), sunt toate complecte. Ele pot fi defectuoase numai în raport cu numele, cu semnificaţia curentă a cuvântului. Ideile de substanţe, fie că le înţelegem ca reprezentând esenţe reale ale lucrurilor, fie că le considerăm ca totalităţi — mai mult nominale — de caractere, ele nu pot fi complecte.

Ideile în sine, ca realităţi spirituale, nu pot fi nici false nici adevărate atât timp cât nu implică o afirmaţie sau o negaţie, într'un cuvânt o judecată. Ele pot fi adevărate sau false numai întrucât reprezintă sau nu o conformitate fie cu ceva extern, fie cu un înţeles universal admis. Ideile simple nu pot fi false în raport cu lucrurile exterioare (albul, galbenul, etc. sunt aşa cum ne apar), dar uneori pot fi false în raport cu alte idei simple cu acelaşi nume (ex.: cineva numeşte roş o culoare verde). Modurile complexe (ex.: justiţie, temperanţă, religie, virtute), nu pot fi false, decât în raport cu ideile din spiritul altora. Ideile de substanţe pot fi egal de false atât în raport cu realitatea, cât şi în raport cu ideile altora.

Se vede importanţa atribuită de Locke ideilor particulare. Locke contestă ideilor generale şi abstracte o altă semnificaţie decât aceea de scheme mintale, de realităţi psihologice fără corespondent extern. Problemele filosofiei scolastice nu dispăruseră complect şi una din problemele arzătoare ale acestei filosofii fusese şi aceea a universalelor. Locke ia o poziţie hotărîtă de nominalism sau, mai just, de *conceptualism*. Speţele de lucruri sau de fiinţe sunt simple concepte, idei complexe, noţiuni legate de câte un nume; esenţele lor sunt pur nominale

(în loc să spun aurul este maleabil, este mai just să spun: ceea ce *numesc* aur este maleabil). Totuşi, acest nominalism este destul de atenuat, căci creaţiile mintale *nu sunt cu totul arbitrare:* în unirea diverselor calităţi omul urmează natura şi întemeiază aceste unităţi pe natura lucrurilor. (Ess. III. cap. VI, 28-29). Nu este greu de recunoscut în nominalismul lui Locke, influenţa lui Hobbes care afirmase că nu există decât lucruri individuale. Cartea a III-a din „Essay" Locke o consacră analizei de cuvinte; noţiunile sunt cuvinte; a clarifica noţiunile, este a raporta semnele, adică cuvintele, la lucruri. Locke nu contestă, totuşi, ideilor abstracte fiinţa lor psihologică, după cum le va contesta această posibilitate Berkeley.

4. *Raporturile între idei.* a). *Cunoştinţa.* Cunoştinţa este percepţia unei potriviri sau nepotriviri între două idei. Deşi Locke încearcă o deosebire între certitudinea cunoştinţei şi acea a adevărului, până la urmă el identifică cunoştinţa cu adevărul sigur; cunoştinţa provine din comparaţia ideilor clare şi distincte; dacă ideile ce se află alături sunt confuze şi obscure, raportul între ele nu poate duce la cunoştinţă. Cunoştinţa, astfel definită, rămâne, sub raportul gnoseologic, în limitele stricte ale imanentului. Se înţelege de ce limitele cunoaşterii, după Locke, sunt limitele ideilor; ba sfera cunoştinţei este chiar mai îngustă decât acea a ideilor. Mai observăm că în concepţia lui Locke, cunoştinţa are un pronunţat caracter de pasivitate. Adevărul (concordanţa sau neconcardanţa între idei) exercită o constrângere asupra spiritului; noi nu ne putem opune adevărului. Empirismul în genere subestimează activitatea spirituală, dând preponderenţă influenţei periferice; atomismul psihologic neglijează importanţa spontaneităţii, dând prea mare atenţie conţinuturilor; spiritul devine prea împovărat de greutatea materialului său de construcţie spre a încerca o legiuire proprie.

După *obiect* cunoştinţa este de patru feluri: de identitate sau de diversitate (ex.: albastrul nu este galben), de coexistenţă sau de conexiune necesară (ex.: fierul este susceptibil de a fi influenţat de către magnet), de relaţie (ex.: două linii paralele cu a treia sunt paralele între ele), şi de existenţă reală (ex.: D-zeu există). De fapt cele trei feluri dela început se pot îngloba în unica categorie a relaţiei. Cunoştinţa variază în gradul de certitudine, iar variaţia este în funcţie de *felul* de apreciere a relaţiei ideilor între ele. Din acest punct de vedere, şi în anumite cazuri, noi putem proceda *intuitiv* (ex.:

roşul şi albastrul, alăturate, ne provoacă o percepţie imediată şi evidentă a deosebirei). Acest fel de cunoştere este cel mai sigur şi ne provoacă cel mai mare grad de evidenţă. O evidenţă mai slabă ne procură cunoaşterea *demonstrativă* şi, în fine, cea mai puţin certă este cunoaşterea *sensitivă*. Identitatea şi diversitatea se percep cel mai bine prin intuiţie; cunoştinţa intuitivă este tot atât de vastă cât şi câmpul ideilor noastre. Ideia de cauzalitate, după Locke, se bucură deasemenea de o certitudine intuitivă. Cunoaşterea coexistenţelor nu se întinde atât de departe; ea depinde de observaţie şi de *experienţă;* fizica şi chimia sunt cele mai în măsură să ne avanseze în acest domeniu al substanţelor, al naturii lucrurilor. Cunoştinţa relaţiilor depinde mult de agerimea inteligenţei noastre şi aci este locul demonstraţiei, cum e cazul cu matematica, morala sau ştiinţele juridice. In fine, în domeniul existenţii reale ne folosim de diferite feluri de cunoaştere, în funcţie de natura existenţii. Existenţa noastră o cunoaştem intuitiv, existenţa divină — prin demonstraţie, iar existenţa lucrurilor concrete o percepem în mod sensitiv; această din urmă cunoaştere nu se întinde dincolo de obiectele aflate în faţa simţurilor noastre. Cum certitudinea cunoştinţei este în funcţie de idei, de legăturile între două idei şi de înlănţuiri între mai multe idei, rezultă că ignoranţa noastră ar depinde de lipsa ideilor, de neputinţa aperceperii de legături între ele şi de insuficienţa urmăririi termenilor de legătură în demonstraţie.

b) *Judecata* reprezintă relaţiile mai puţin certe. Imprejurările ne impun adesea să luăm o hotărîre înainte de a fi ajuns la o cunoştinţă sigură; atunci facem o judecată care este un fel de presupunere asupra raportului de potrivire sau de nepotrivire între idei. E de remarcat şi aici acelaş caracter pasiv şi atomist: noţiunea este temeiul judecăţii şi-i premerge acesteia.

c) *Probabilitatea* este o aparenţă a concordanţei sau a lipsei de concordanţă între idei; consimţimântul nostru se bazează pe dovezi care nu sunt infailibile; avem numai impresia că propoziţia noastră este mai valabilă decât contrariul ei, şi atât. Starea de spirit ce însoţeşte asemenea propoziţii o numim credinţă, asentiment, părere. Credinţa noastră nu se mai bazează pe intuiţia intrinsecă a raportului între idei sau pe deducţie, ci pe ceva străin de ideile în chestiune. Locke ne oferă o frumoasă analiză a fundamentelor probabilităţii; aceasta din urmă este efectul mărturiilor altora; critica mărturiei este ceva esenţial în procesul de transmitere a cunoştinţelor dela om la om. In

alte împrejurări părerea noastră se întemeiază pe analogie. In acest domeniu crepuscular al cunoştinţei există diferite grade de lumină, de probabilitate. Pentru această regiune, unde lumina abia mijeşte, unde contururile ideilor abia se mai disting, Locke ne dă câteva sfaturi practice spre a distinge un semn de o iluzie, promisiunea unui adevăr de ficţiunea amăgitoare.

d) *Raţiunea.* Sfera cunoştinţei noastre poate spori numai odată cu îmbogăţirea numărului de idei (experienţa), cu clarificarea şi precizarea acestora şi cu aflarea ideilor intermediare pe baza cărora aflăm raporturi între alte două idei. Când certitudinea sau probabilitatea nu pot fi obţinute din raportul direct între două idei, atunci e nevoie de idei intermediare, de un proces de deducţie. Aici intervine raţiunea cu un rol dublu: de a descoperi ideile mijlocitoare şi de a trage concluzii, după aranjarea termenilor, în aşa fel ca să se evidenţieze legăturile între termeni; la fiecare treaptă a deducţiei noi avem percepţia imediată şi intuitivă a legăturii între idei. In părerea lui Locke asupra silogismului se recunoaşte gândirea lui Bacon. Silogismul nu este un mijloc de descoperire a adevărului şi, deci, el nu serveşte aproape de loc pentru progresul cunoştinţei noastre. Procesul de descoperire a adevărului se petrece în afară de silogism; acesta vine *după* cunoştinţă. Silogismul este arta de a aranja dovezile pe care le aveam dejà; a susţine necesitatea lui, este tot una cu a fi în postura omului, care, având vederea slabă şi întrebuinţând ochelari, pretinde că nu se poate vedea bine decât prin ochelari. Este eronată pretenţia acelora, care susţin că din câteva principii generale se pot deduce o serie de adevăruri. Principiile sau axiomele au, în adevăr, o evidenţă, dar ele vin după lucruri individuale; adevărul $1+2=3$ nu poate fi dedus din principiul „totul este egal cu părţile sale", adevăr mai obscur şi mai tardiv ca apariţie. Axiomele matematice, ca şi principiile logice, vin *după* experienţa individuală; iată de ce, conchide Locke, aceste principii sunt scoase *din* experienţă; el nu vede posibilitatea de disjoncţiune a acestor două idei. Aici constatăm confuzia, care domină întreaga concepţie empiristă a lui Locke, între apriorismul logic şi cel psihologic, între condiţie logică şi antecedent psihologic. „Putem înţelege atunci de ce Locke angajează pe o pantă greşită problema cunoştinţei şi totodată, de ce Kant este adevăratul inovator fericit, când lasă la o parte cercetările oţioase asupra antecedentelor psihologice ale cunoştinţelor — capitol de psihologie care studiază geneza, dar nu judecă valoarea ideilor — şi

se interesează numai de fundamentele lor necesare, de presupunerile lor logice".[1]) Ceea ce noi numim principii logice (de identitate sau de contradicție) sunt abstracții cu punctul de plecare în constatări ale experienții individuale. De aceea ele nu pot servi științei de fundament și nici nu ne pot folosi în confirmarea propozițiilor individuale. Cunoștința copilului că degetul său mic este mai mic decât corpul său întreg, este anterioară maximei „totul este mai mic decât partea". Maximele generale pot servi în învățământ, dar nu pentru progresul științei sau ca metodă de cercetare în invenția și descoperirea adevărului. Aici Locke se sprijină pe autoritatea lui Newton. Din analiza unor noțiuni putem scoate propoziții generale, dar sterilitatea lor le deosebește de acele propoziții care contribue la îmbogățirea cunoștinței noastre. In această analiză s'ar putea intrevedea deosebirea pe care o va face Kant între judecățile sintetice și cele analitice (Windelband). Locke se îndreaptă împotriva filosofiei peripatetice, care mai dăinuia în școlile de atunci și favoriza discuții sterile. Folosul acestei filosofii nu este decât de a reduce la tăcere pe adversarul cure ține să te șicaneze. Aceeași utilitate fusese atribuită silogismului de către Bacon. Descartes arătase, odată cu sterilitatea silogismului, și aspectul de invenție și de creație în demonstrația matematică. Pentru Locke, deasemenea, adevărurile matematice posedă cea mai mare certitudine. Morala, procedând prin demonstrație, s'ar putea și ea ridica la nivelul matematicei. Celelalte științi, cum este fizica sau chimia, trebue să recurgă la experiență. Dacă îmbogățirea cunoștințelor în științele demonstrative se poate face prin inventarea ideilor mijlocitoare, evidențiindu-se, astfel, potrivirea sau nepotrivirea între idei ce nu se pot compara imediat, progresul cunoștințelor experimentale nu se poate face decât prin câștigarea noilor idei despre un lucru; calea cunoașterii corpurilor este „o cale direct contrară" aceleia a științelor demonstrative (Ess. IV. cap. XII, 9). Astfel gândirea lui Bacon și acea a lui Descartes tind spre sinteză în filosofia lui Locke.

Sub raportul metodelor Locke deosebește două mari grupe de științe: demonstrative, cum ar fi științele matematice cu științele juridico-morale, și experimentale, fizica și chimia (sau, mai scurt, filosofia naturală). Primul grup de științe se bucură

---

1) *I. Petrovici,* Viața și opera lui Kant, 1936, pp. 23—14; vezi și pp. 68—69.

de o certitudine şi generalitate pe care nu o vor atinge ştiinţele experimentale, mai puţin sigure şi mai puţin generale. Concluzia e inconsecventă cu o concepţie empiristă. Prin ea Locke se apropie mai mult de Malebranche şi Spinoza, decât de Bacon, şi merită cu mai multă dreptate epitetul de „cartezian influenţat de Bacon" decât caracterizarea de baconian cu nuanţă carteziană.[1]). Cu atât mai puţină dreptate socotim că are Kuno Fischer, care îl socoate pe Locke un baconian consecvent şi fără originalitate.[2]).

5. *Concluzii: problemele fundamentale.* Drept concluzie vom degaja din cele spuse gândirea lui Locke cu privire la două probleme fundamentale şi corelate.

a) *Problema obiectului şi a limitelor cunoştinţei.* Această problemă, pusă în cadrul filosofiei lui Locke, s'ar mai putea formula şi astfel: dacă există ceva, ce anume? ce putem şti despre existenţă? *Cum* ni se prezintă această lume şi *cât* putem şti despre ea? Aceasta este în fond problema existenţii văzută gnoseologic.

Locke deosebeşte trei mari categorii de existenţe: fiinţa noastră, D-zeu şi lucrurile. Despre existenţa noastră avem cea mai înaltă certitudine, de natură *intuitivă.* Nu ne putem îndoi că există în noi ceva care gândeşte; îndoiala însăşi ar fi o dovadă de existenţă. Argumentul lui Descartes rămâne deci valabil; numai că Locke adaogă: „aşa dar, experienţa este aceea care ne convinge că avem o cunoştinţă intuitivă despre existenţa noastră şi o percepţie interioară infailibilă că suntem ceva" (Ess. IV. cap. IX, 3).

Evidenţa asupra existenţei divine se dobândeşte cu ajutorul demonstraţiei, la fel cu demonstraţia matematică; această certitudine se întemeiază în ultima analiză pe intuiţia despre persoana noastră. Unul din cele mai principale argumente în favoarea existenţei lui D-zeu se sprijină pe principiul de cauzalitate. Siguranţa că nimic nu poate produce ceva, o avem din experienţa ce ne arată în mod constant că oricând se produce un fenomen, el îşi datoreşte existenţa lui „unei juste aplicări sau operaţii a unei alte existenţe" (Ess. II, cap. XXVI, 1.). Cum nimic nu poate produce ceva, fiinţa noastră trebue să aibă o cauză care a produs-o şi această cauză o numim D-zeu. D-zeu este etern, căci dacă ar fi altfel, ar însemna că

1) *R. Falckenberg,* Geschichte der neueren Philosophie 1902, p. 152.
2) Vd. *K. Fischer,* op. cit. p. 409—419 şi p. 424.

s'a născut din neant. Dar cum facultăţile noastre spirituale le datorăm tot Divinităţii, înseamnă că trebue să-i atribuim şi însuşirea de putere nemărginită. Autorul nostru trebue să fie şi o fiinţă inteligentă, căci o fiinţă oarbă nu poate produce o altă inteligenţă.

Aşa dar, ideia de D-zeu nu conţine decât elemente din experienţă. Locke nu-şi dă seama, însă, că principiul de cauzalitate, scos şi el din experienţă, capătă o întrebuinţare transcendentă de vreme ce încercăm să demonstrăm prin el existenţa efectivă a unei realităţi pe care n'am cunoscut-o în experienţă. Astfel cunoştinţa depăşeşte experienţa, şi încă servindu-se de mijloace care nu pot avea decât o tărie empirică. Reiese clar nepotrivirea între acest procedeu şi afirmaţia lui Locke că fundamentul tuturor cunoştinţelor se află numai în experienţă.

Asupra existenţii lumii din afară Locke n'are nici o îndoială şi nu simte nevoia, ca Descartes, de un alt garant al acestei certitudini afară de intelect. Am văzut că evidenţa despre existenţa noastră se dobândeşte prin intuiţie, existenţa divină o cunoaştem prin demonstraţie, iar lucrurile din afară prin cunoaşterea sensitivă. Această cunoaştere nu poate fi decât *actuală*, adică trăită în momentul când lucrurile influenţează asupra noastră. Gradul de evidenţă în acest domeniu este mai slab. Şi aici sprijinul ni-l dă încrederea în facultăţile noastre, în intuiţia noastră internă, în siguranţa că simţurile nu ne înşeală în referinţele lor asupra lucrurilor exterioare. Al doilea motiv de a crede în existenţa realităţii externe este şi experienţa că ideile noastre — în cea mai mare parte — le primim prin intermediul simţurilor (lipsa simţurilor atrage după sine lipsa ideilor corespunzătoare), iar simţurile singure nu pot produce idei (în întuneric nu putem vedea lumină sau culoare). Apoi, ideile venite direct dela obiecte au un caracter de constrângere, ce lipseşte ideilor produse de spiritul nostru, după cum le lipseşte şi ideilor memoriale. Sensaţiile actuale sunt însoţite de plăcere sau de durere, sentimente de care sunt lipsite aceleaşi sensaţii atunci când sunt amintite. Şi în fine, probabilitatea sporeşte, cu cât numărul de mărturii sensitive este mai numeros şi mai variat: toate simţurile sunt solidare în confirmarea realităţii din afară. Dar dacă ne-am închipui, cum a făcut Descartes, că totul este un vis? Noi simţim, spune Locke, diferenţa între vis şi realitate şi afară de aceasta, dacă totul este un vis, este inutilă orice argumentare. Durerea sau plăcerea sunt cele mai puternice argumente: cine persistă până la sfârşit în îndoiala

despre existența lumii externe n'are decât să pună mâna în foc ca să se convingă că nu visează. Argumentarea lui Locke este riguroasă în aparență; în fond el afirmă existența unor deosebiri între diferitele noastre idei sau stări, *pentru a ne constrânge să nu găsim o altă cauză a acestor deosebiri decât acea a influențelor externe*. Noi constatăm diferențe între stările noastre psihice; care este *cauza* acestor diferențe?; ea nu poate să fie decât lumea obiectelor din afară. Argumentarea lui Locke — fără voia autorului — se întemeiază în ultima analiză pe certitudinea imediată a principiului de cauzalitate, care, la rândul lui, este scos din experiență. Cauzalitatea este o idee relațională complexă, o construcție mintală, fără corespondent adecvat în realitate, dar bazată pe idei simple scoase din observație. Cum poate această realitate imanentă să ne impună, și mai ales să ne justifice, un salt în regiunea transcendentului? După cum Berkeley va limpezi gândirea lui Locke în problema substanței, tot astfel, în problema cauzalității, Hume va trage, din premisele lui Locke, concluzii pe care gândirea, încă prea realistă a lui Locke, șovăia să le afirme.

Fiind admisă existența lumii externe, nu este greu să putem cunoaște ceva despre ea; calea spre metafizica ontoligică este deschisă. Locke, ajuns la limita cunoașterii, nu rezistă tentației de a păși — aproape fără voie — peste hotarele cunoscutului posibil. Negând substanța ca obiect adecvat al cunoștinței, el va tăgădui și posibilitatea metafizicei, după cum mai târziu Kant va tăgădui posibilitatea unei psihologii, cosmologii sau teologii raționale. Dar, spre deosebire de Kant, Locke va face, totuși, puțină metafizică. Noțiunea de substanță este una din noțiunile centrale pe care obișnuit clădește un sistem de metafizică. Locke în această privință are o atitudine intermediară și inconsecventă; substanța nu este negată, dar e decretată incognoscibilă; ea nu poate fi cunoscută și totuși i se atribuie însușiri ce i-ar aparține necondiționat. Consecvent tendinței nominaliste a lui Hobbes, Locke consideră substanța ca subiect al unei judecăți, ca nume la care raportăm conținuturile date în percepție, dar nu desființează substanța, așa cum o fac Berkeley și Hume.

Există două substanțe generale: materie și spirit. Din teoria ideilor am văzut că nu se poate afirma nimic despre esențele *reale* ale lucrurilor, substanța fiind o idee complexă, o totalitate de însușiri, legată de un nume și pentru care imaginăm, drept suport, un subiect; acesta, însă, pentru noi rămâne

complect necunoscut. Noi nu putem şti absolut nimic nici despre materie nici despre spirit, după cum, de altfel, şi esenţa proprie a Divinităţii rămâne necunoscută. Locke n'are nici o îndoială despre existenţa substanţei, dar are tot atât de mare siguranţă despre imposibilitatea de a-i pătrunde natura. Care este natura materiei? Nimic nu se opune ipotezei ca materia să aibă şi însuşirea de a gândi. Locke depăşeşte această stare de rezervă. După cum Divinitatea — substanţa supremă — este înzestrată cu anumite însuşiri reale, tot astfel şi corpul posedă proprietăţi esenţiale, cum sunt: coeziunea părţilor solide şi impulsia sau puterea de a comunica mişcarea pe cale de impulsie. Intinderea singură nu poate fi un atribut al corpului, după cum afirmase Descartes, deoarece putem concepe existenţa întinderii fără corp (vidul), pe când nu se poate concepe ceva solid care să nu fie corp şi, implicit, să n'aibă întindere şi figură. Aceste însuşiri nu sunt numai idei ci şi proprietăţi ale lucrului în sine, ale substanţei reale. Substanţa spirituală are două însuşiri esenţiale, un fel de calităţi primare ale sufletului: gândirea şi voinţa, sau puterea de a pune în mişcare un corp prin gândire şi libertate. Ambele substanţe — din care cea spirituală ne apare mai clar — mai au drept însuşiri comune: existenţa, durata şi mobilitatea.

Multe reflexii fecunde din filosofia lui Locke sunt insuficient armonizate. Acest filosof a împrăştiat multe idei, care au fost desvoltate şi precizate de către urmaşii săi. Locke ne dă câteva cunoştinţe dogmatice despre substanţă; deşi o socoate necunoştibilă, el întrevede, totuşi, o posibilitate de a ne apropia de natura lucrurilor, şi anume, prin studierea minuţioasă a relaţiilor între lucruri. Orice substanţă particulară este compusă din idei de calităţi primare, din idei de calităţi secundare (puterea substanţei de a produce asupra noastră, prin intermediul simţurilor, diferite idei; de pildă, culoarea galbenă a aurului este posibilitatea metalului de a excita ideia de galben prin intermediul ochiului) şi, în fine, din idei de putere (aptitudini, active sau pasive, de a produce sau a suferi o schimbare din partea primelor calităţi). Noi cunoaştem un lucru cu atât mai bine, cu cât ne sunt mai bine cunoscute numeroasele lui relaţii cu alte lucruri. Dacă Locke consideră substanţa ca imposibil de cunoscut, o face şi din motivul că cunoaşterea totală a relaţiilor unui obiect cu tot ce-l înconjoară este o imposibilitate. „A cunoaşte o substanţă este a cunoaşte raporturile sale cu alte corpuri şi cu noi" (Essay, IV, cap. VI, 14). Numai prin

ştiinţă, prin cercetarea experimentală a relaţiilor între lucruri, ne putem apropia de fondul realităţii. Această idee, care se transformă mai târziu în ideia de temelie a pozitivismului, poate că ar putea fi socotită ca un germene al pozitivismului.

Din inconsecvenţa cu privire la substanţă rezultă o altă inconsecvenţă, corelată cu cea dintâi, cu privire la definiţia cunoştinţei: dacă o cunoştinţă nu este decât un raport între două idei, cum se poate concepe un obiect al cunoştinţei în afară de noi şi necunoscut de noi? Cunoştinţa dobândeşte şi ea un caracter *transcendent*. Cu aceasta, însă, intrăm în teoria adevărului.

Doctrina epistemologică a lui Locke este o teorie a ştiinţei pozitive născânde; prin ea lumea ne apare aşa cum ne-o prezintă, în linii generale, ştiinţa timpului. Un singur lucru îl neglijează Locke: întemeierea gnoseologică a legii ştiinţifice[1]); această sarcină o va încerca în parte Hume şi o va duce la sfârşit Kant.

b) *Teoria adevărului.* Problema adevărului la Locke se poate formula astfel: Ce este adevăr? Care este garanţia şi fundamentul lui? Adevărul este definit ca o justă unire sau separaţie a semnelor (mintale sau verbale); ar părea că este o definiţie nominalistă; ea ar fi de acord cu definiţia cunoştinţei (sinonimă cu adevărul), înţeleasă ca o percepţie a potrivirii sau a nepotrivirii între două idei; avem, deci, şi aci un raport între semne, căci ideile nu sunt decât semne. Dar ce reprezintă aceste semne? Lucruri. Locke nu se mai poate menţine pe acest teren şi este nevoit să adaoge că justeţa unirii este — prin intermediul ideilor — în funcţie de potrivirea sau nepotrivirea lucrurilor înseşi (Ess. IV. cap. V, 2). Se impune distincţia între adevăr verbal, unde separarea sau unirea termenilor se face în funcţie de raportul între idei, indiferent de conformitatea ideilor cu ceva dinafară, şi adevăr real, unde unirea sau separarea se subordonează realităţii externe. Cunoştinţa este reală numai întrucât implică o conformitate între idei şi lucruri. Dacă judecăţile noastre de relaţie se pot dispensa de realitatea externă, judecăţile de existenţă o presupun. Prin aceste judecăţi se admite, în afară de realitatea ideilor înseşi, care ar circumscrie hotarele cunoştinţei noastre, o altă lume, o altă realitate. Această lume se oglindeşte în idei; iar acestea devin copii ale unor modele aflate dincolo de graniţele unei cunoştinţe

1) *W. Wundt*, Einleitung in die Philosophie, 1920, p. 209.

posibile. Adevărul devine o relaţie între aceste conţinuturi transcendente şi idei. Dar am văzut că există adevăruri — acele formulate în judecăţi de relaţie — care se pot dispensa de sprijinul unei realităţi din afară. Majoritatea ideilor complexe sunt construcţii mintale fără modele în afară; în cazul lor esenţa reală coincide cu cea nominală. Pentru a deveni cunoştinţe, adevăruri, aceste relaţii între idei n'au nevoie de existenţă; aici criteriul acordului cu realitatea cedează în faţa acordului cu înţelesul social. Ideile, deci, existente în spiritele altora, pot servi în aceeaşi măsură de organ de control al ideilor individuale, cât şi obiectele lumii externe. Acolo, unde ideei individuale îi lipseşte corelatul său material, îi vine ca sprijin corelatul său social. In afară de criteriul concordanţei cu obiectul şi acel al lipsei de contradicţie internă, în unele cazuri, deci, trebue să mai admitem un criteriu, acel al concordanţei sociale. Orice idealist, care suprimă existenţa lumii externe, simte nevoia de un alt suport al adevărului. Berkeley îl va căuta în consensul tuturor oamenilor, iar Kant într'o conştiinţă în genere. O cunoştinţă morală poate avea numai o existenţă ideală cu suport social; cu timpul, însă, ea îşi va putea dobândi şi un fundament real; ceea ce este adevărat pentru calculele sau figurile noastre matematice ideale, va fi adevărat şi pentru mişcări sau figuri reale; realitatea spirituală se transformă în una materială; arhetipul îşi creiază exemplarul respectiv.

O ultimă constatare în domeniul teoriei adevărului. Am văzut cum Locke desparte categoria de idei subiective de aceea a ideilor corespunzătoare calităţilor sensibile primare. Dela această notă de subiectivitate nu este decât un pas până la noţiunea de *relativitate* a cunoştinţelor noastre, pasul pe care îl şi face Locke, destul de conştient. Ideile, ca şi cunoştinţele noastre, sunt în funcţie de structura noastră sufletească în genere şi de cea sensorială în special. Dacă simţurile noastre ar fi construite altfel, şi aparenţa lumii ar fi alta. Este uşor de văzut în acest relativism — care este mai mult de esenţă psihologică — germenul criticismului şi al relativismului gnoseologic kantian. Locke merge mai departe: structura noastră este în funcţie de trebuinţele vieţii, de adaptare la mediu, de acţiune. Facultăţile noastre nu sunt creiate pentru speculaţie şi, dacă prin ele nu se poate ajunge la o cunoştinţă perfectă, ele ne ajută cel puţin la satisfacerea intereselor noastre (vezi Essay, Introd. şi c. II. cap. XIII, 12-13 şi IV, cap. III, 23). Locke

atribue astfel cunoştinţei o valoare instrumentală. Această idee va deveni mai târziu axa centrală a biologismului gnoseologic.

Ideile psihologice.

Dacă nu se poate spune fără nici o rezervă că J. Locke este întemeietorul psihologiei noui, empirice şi introspective, nu se poate tăgădui însă, că pentru începutul acesteia, figura lui Locke este cea mai însemnată, cea mai reprezentativă. Locke întemeiază o ştiinţă, care poate sta alături de celelalte ştiinţe experimentale; singura ei deosebire de tovarăşele sale stă în izvorul deosebit al cunoştinţei: experienţa internă. Prima încercare serioasă de emancipare a psihologiei de metafizică se datoreşte lui Locke. Să nu uităm că Locke a intrat în domeniul filosofiei destul de târziu; medicina şi chimia i-au făcut prima educaţie ştiinţifică; Sydenham şi Boyle au fost marii săi prieteni. Psihologia va fi tratată ca o ştiinţă biologică, sufletul va fi descris ca un obiect de anatomie şi analizat ca un corp chimic; o psihologie empirică, descriptivă şi atomistă. Divorţul între psihologie şi filosofie va fi desăvârşit prin adăogirea la aceste însuşiri a caracterului cantitativ şi experimental. Psihologia lui Locke nu poate înlătura cu desăvârşire noţiunea de Divinitate, de care se serveşte în explicaţia originei omului sau a facultăţilor psihice ale acestuia; explicaţia teologică, totuşi, este deplasată cu totul spre periferia ştiinţei psihologice, iar faptele sufleteşti sunt descrise şi analizate ca orice fapt natural şi pozitiv. Intenţia lui Locke nu este de a cerceta natura sufletului, esenţa acestuia, ci „a face să se vadă, cu ajutorul unei metode clare şi, ca să zicem aşa, istorice, prin ce mijloace inteligenţa noastră îşi formează ideile despre lucruri". (Ess., Introd., 2).

Omul este o treaptă în scara organismelor. Locke are conştiinţa clară a transiţiilor aproape insensibile între speţe şi a continuităţii biologice dela organismele cele mai simple şi inferioare până la organismele complexe. Intre regnul animal şi cel vegetal, el vede o mare apropiere; şi nici între materie şi vegetale nu există un hiatus prea mare. Animalele, departe de a fi maşini, cum le socotea Descartes, sunt fiinţe, ca şi oamenii, cu deosebirea că le lipseşte raţiunea, adică facultatea de a face raţionamente. Intre inteligenţa animalelor superioare şi nivelul inferior al inteligenţei unor oameni diferenţa e atât de mică, încât ar fi greu de afirmat că omul are o inteligenţă mai întinsă şi mai pronunţată decât acea a animalelor. (Ess. IV, cap. XVII, 2). Condillac va fi şi mai hotărît în asemănări

între sufletul uman şi cel animal. Percepţia şi memoria sunt, după Locke, destul de desvoltate la animale; puterea de comparaţie şi de compunere sunt slabe, iar abstracţia, fiind inexistentă, atrage după sine şi lipsa limbajului.

Locke este dintre cei dintâi filosofi, care, în descrierile sale psihologice, face comparaţii atât de frecvente între sufletul uman, adult, civilizat şi normal, pe de o parte, şi cel animal, infantil, primitiv şi alienat, pe de altă parte. Locke va arăta egală curiozitate pentru informaţiile unui misionar sau călător în ţinuturile necivilizate, cât şi pentru manifestările unui alienat care „raţionează just pe principii false" (noi îl denumim paranoic) şi deosebit de un imbecil, cu insuficienţă în exerciţiul facultăţilor sale mintale.

Spre deosebire de animal, care se prezintă, datorită organizării vieţii, ca o *individualitate* corporală, omul este o *persoană*, adică un individ *conştient de sine*. Identitatea omului nu se datoreşte unei substanţe ci numai conştiinţei de sine care se afirmă identică; identitatea omului este identitatea conşiinţei sale; conştiinţa este fundamentul personalităţii. In constituirea personalităţii memoria joacă un mare rol; numai amintirile, sistematizate în grupuri diferite, şi fără comunicaţie între ele, pot disloca unitatea personalităţii. Aceasta mai are şi un înţeles social; persoană este cineva, care poate fi făcut responsabil de o faptă săvârşită, sau care îşi poate asuma răspunderea unei acţiuni, recunoscând-o ca aparţinând lui. Cuvântul de persoană, deci, într'un sens, este „termen de barou".

Din definiţia însăşi a personalităţii ne dăm seama de importanţa conştiinţei şi, implicit, de importanţa metodei de observaţie internă în psihologie. Alături de sensaţie, observaţia internă este un izvor principal al cunoştinţei omeneşti, deşi intră în funcţie *cu ocazia* sensaţiei. Leibniz va deosebi percepţia, prin care reprezentările se păstrează în suflet, de apercepţie, prin care ele iau conştiinţă de sine. Apercepţia se apropie de ceea ce Locke înţelege prin reflexie. Metoda subiectivă este aliata unei alte metode, importată din ştiinţele fizico-chimice. Locke este deprins să ajungă la deplina înţelegere a unui corp complex prin reducerea lui la elementele sale componente. O bună parte din opera lui Locke este consacrată descrierii proceselor de formare a ideilor complexe cu ajutorul unor idei simple ce sunt „materiale şi fundamente ale tuturor gândirilor". „Aceste diferite acte [formarea ideilor complexe, a ideilor de relaţie, abstracţia şi generalizarea] arată care este puterea omului,

precum şi faptul că operaţiile sale sunt aceleaşi în lumea materială ca şi în lumea spirituală. Căci materialele acestor două lumi sunt de aşa natură încât omul nici nu poate să facă nimic din nou, nici nu poate distruge ceea ce există; toată puterea sa mărginindu-se numai în a le uni împreună, a le aşeza unele alături de altele sau a le separa cu totul" (Ess., II, cap. XII, 1). Astfel atomismul îşi face o intrare triumfală în palatul nou al psihologiei; toată şcoala empiristă engleză (Hume, Mill, Bain, Spencer, etc.), se va servi din plin de această concepţie ca de o metodă comparativă. Ideia simplă este elementul ireductibil al vieţii sufleteşti; ceea ce pentru chimie este atomul, pentru psihologie este ideia. In genere Locke va împrumuta multe imagini din lumea materială: conştiinţa o va compara cu o oglindă (sau cu o tabula rasa), memoria cu ceara, ideile şi amintirile cu picturi, formarea asociaţiilor cu bătătorirea unui drum, etc. Este prea evident, pentru a mai insista asupra faptului, cât de mult păgubeşte înţelegerea spiritului când el este privit ca o facultate pasivă, de înregistrare. Numai în formarea ideilor complexe, a ideilor de relaţie, în abstracţie şi generalizare, spiritul, după părerea lui Locke, este activ.

Socotind amintirile drept caracter fundamental al psihicului, Locke rămâne fidel cartezianismului: a fi psihic este a fi conştient. In această privinţă Leibniz îl depăşeşte ocupându-se de penumbra şi de întunericul vieţii psihice.

Locke îşi dă seama de fenomenul, evidenţiat mai târziu, de îngustime a conştiinţei, afirmând, că claritatea şi distincţia unei idei merg paralel cu concentrarea acesteia. Din imperfecţia conştiinţei noastre, de a nu putea îmbrăţişa mai multe idei deodată, rezultă mai multe operaţii, ca abstracţia şi generalizarea. Se subliniază importanţa creerului pentru viaţa conştiinţei.

Locke nu pierde ocazia să arunce câteva săgeţi în psihologia facultăţilor, arătând sterilitatea explicaţiilor psihologice prin întrebuinţarea noţiunei de facultate. Acest termen se poate întrebuinţa numai cu prudenţă, fără să însemneze „fiinţe reale din suflet ce ar produce acte de inteligenţă sau de voinţă" (Ess., II, cap. XXI, 6). Asta nu-l împiedică pe Locke să conceapă sufletul ca o totalitate de puteri în legături foarte slabe unele cu altele.

Clasificaţia psihologică a lui Locke nu prezintă originalitate: „sunt două mari şi principale acţiuni ale sufletului"...

„puterea de a gândi şi voinţa sau puterea de a voi" (Ess., II, VI, 2), inteligenţa şi voinţa. Această împărţire poate fi înţeleasă ca o disjuncţie a aspectului subiectiv al conştiinţei de cel obiectiv. Sentimentul nu este o facultate independentă ci, fiind aperceput prin sensaţie şi reflexie în acelaş timp, aparţine ambelor aspecte.

In definiţia raţiunii pe care o dă Locke, se poate găsi influenţa lui Descartes şi germenul înţelesului modern al inteligenţii: un aspect al raţiunii este agerimea ce are rolul de a descoperi, a inventa *relaţii noui*, idei mijlocitoare într'un raţionament; astfel se ajunge la noui adevăruri. Raţiunea, sub acest raport, are un înţeles pur psihologic de inteligenţă. Din acest punct de vedere, al pătrunderii şi al înţelegerii, oamenii se deosebesc mult unii de alţii.

Impresiile produse asupra organelor sensoriale sunt duşe la creer, unde se produc sensaţiile corespunzătoare. Multe din informaţiile sensaţiilor sunt relative; ne-o arată experienţa (descrisă în altă parte) pentru sensaţiile termice.

Prima şi cea mai simplă idee este percepţia; ea este, însă, contopită aproape totdeauna cu judecata: un obiect rotund, văzut la o distanţă, ne apare de fapt ca o figură plană, ca în pictură; noi îl vedem, totuşi, ca o figură convexă, prin adăogirea judecăţii la datele simţurilor. Astfel se explică şi deformările sensaţiilor (iluziile), atât de frecvente la simţul văzului. In grupul sensaţiilor venite prin simţuri diferite, unele elemente se controlează prin altele; în acest control intersensorial simţul tactil pare a avea votul hotărîtor.

Am văzut că ideile de spaţiu şi de timp ne vin tot prin simţuri; dacă dintr'un punct de vedere această concepţie este realistă, judecată prin prisma originei ideilor ea este empiristă. Simţul tactil are prioritate în formarea ideei de spaţiu; rolul sensaţiilor vizuale este mai slab. Ilustraţia o avem în problema pusă de Molyneux, corespondentul lui Locke: dacă presupunem un orb din naştere, îndată după ce a recăpătat vederea, în faţa unui cub, această figură nu va putea fi deosebită de o sferă (Ess., II, IX, 8). Spaţiul vizual este un derivat faţă de spaţiul tactil. Durata rezultă din reflexia asupra succesiunii şi schimbării stărilor noastre de conştiinţă. Imobilitatea psihică este un fenomen irealizabil.

Datorită memoriei, spiritul este şi mai apt de cunoaştere. Ideile, cunoscute odată, se păstrează în spirit şi se pot reproduce însoţite de un sentiment că au fost trăite cândva; puterea

de a le trezi şi a le readuce în spirit se chiamă memorie. O idee se fixează bine, când este urmărită cu atenţie, când este repetată, când este însoţită de sentiment, şi, mai cu seamă, când este favorizată de o bună constituţie fiziologică. Aceste idei revin în suflet uneori dela sine, de multe ori datorită voinţei şi foarte adesea datorită sentimentului sau pasiunilor violente, care trezesc „tablourile adormite", scoţându-le din „ascunzişurile" lor. Fără memorie toate celelalte facultăţi sunt imposibile, fără ea nu putem depăşi limitele prezentului; ea contribue la identitatea personalităţii noastre.

Datorită operaţiilor de discernământ, comparaţie, compunere, abstracţie şi generalizare, construim tot edificiul complicat al conţinutului sufletesc. Abstracţia şi generalizarea ne servesc mult pentru economia gândirii; devenind mai uşoară şi mai comprehensivă, gândirea se poate mişca mai repede. Gândirea este înţeleasă câteodată ca sinonimă cu conştiinţa; ea este realitatea fundamentală a sufletului. Gândirea maximă coincide cu maximul de atenţie; reveria şi visul sunt stări de diminuare, de destindere sau de suspendare a gândirii.

Limbajul este în strânsă legătură cu gândirea (ideile, ca şi cuvintele, sunt semne); el este în serviciul relaţiilor sociale şi de aceea limbajul oglindeşte viaţa şi obiceiurile popoarelor. Erorile se datoresc în bună parte limbajului: sub aceleaşi cuvinte se ascund înţelesuri diferite. Iată de ce este nevoie de a deosebi elementul logic al limbajului de cel psihologic sau istoric. Limba, legătura între idee şi cuvânt, ar fi un produs convenţional; în libertatea de a schimba limba, individul, însă, se loveşte de rezistenţa socială. In filosofia limbajului Locke aplică aceeaşi metodă analitică; înţelesul frazei rezultă din înţelesul cuvintelor. Avem mai întâiu ideea — termen, apoi legătura între termeni. Limbajul, pe lângă funcţia de a comunica altora ideile noastre, mai are şi funcţia de a ne reprezenta nouă înşine propriile noastre idei. Filosofia limbajului la Locke cuprinde multe idei interesante de amănunt şi, în genere, reprezintă o încercare originală.

Urmându-l pe Hobbes, Locke dă destulă atenţie înlănţuirei ideilor; pare că însăşi denumirea de asociaţie de idei este introdusă de către el. Dar şi aci Locke este acelaş psiholog prudent; mai târziu Hume şi Hartley vor aşeza acest fenomen în centrul explicaţiilor psihologice. Pentru adâncirea legăturilor asociative repetiţia joacă un mare rol, creind, astfel, legături permanente şi aproape indisolubile. Dar, alături de acest factor,

mai este unul de ordin afectiv, foarte important. Legăturile dintre idei se pot cimenta instantaneu, dar durabil, în urma numai a unei singure impresii „violente", când am fost stăpâniţi de un puternic sentiment. Acestor asociaţii se datoresc simpatiile şi antipatiile inexplicabile, inconştiente. In educaţie ele au un rol foarte important; tot ele explică multe dintre gusturile bizare ale copiilor. Alte exemple: camera în care ne-a murit un prieten ne va provoca totdeauna o impresie de tristeţă, de durere; ideia alimentului ce ne-a desgustat odată va avea aproape acelaş efect ca şi substanţa însăşi; un singur obiect dintr'o situaţie complexă şi impresionantă ne poate declanşa întreaga atitudine avută faţă de situaţia complectă; şi, invers, lipsa unui element neînsemnat poate împiedeca desfăşurarea conduitei sau a sentimentului iniţial. Aceste fenomene, asupra cărora Locke ne atrage atenţia cu atâta fineţă de observaţie, s'au interpretat mai târziu în mod diferit şi sub denumiri variate, subliniindu-se anumite aspecte ale lor, şi anume, ca: asociaţii dintre sentimente şi idei, complexe, lege a reintegrării, iradiaţie afectivă, transfert afectiv, reflex condiţional şi altele. Locke subliniază caracterul involuntar al acestor asociaţii, precum şi nesupunerea lor la guvernarea raţiunei; singurul lor remediu ar fi timpul.

Sentimentul mai este şi una din cauzele erorii. Consimţământul nostru pentru o afirmaţie este adesea înrâurit nu numai de prejudecăţi, de autoritate, dar şi de pasiuni.

Sentimentul este o idee simplă provenită pe cale de senzaţie şi de reflexie. Cu privire la calităţile afective, Locke rămâne la două calităţi afective fundamentale: plăcerea şi durerea; celelalte sentimente şi pasiuni reprezintă diferite moduri complexe ale primelor două. Din reflexie asupra binelui şi răului rezultă iubirea, ura, dorinţa, bucuria, etc. In mod foarte vag Locke afirmă existenţa unor „organe ale sentimentelor". Deşi sentimentele nu se bucură de importanţa unor facultăţi, ele sunt nelipsite, totuşi, de pe lângă celelalte idei; ele se unesc atât cu ideile venite prin senzaţii, cât şi cu acelea ce vin prin reflexie. Această deosebire faţă de celelalte clase este cu atât mai evidentă, cu cât Locke le atribue o *funcţie specială* şi foarte importantă. El pune clar problema scopului durerii şi al plăcerii; acestea sunt stimulente ale activităţii; datorită lor individul reacţionează fie în sensul de prelungire a plăcerii, fie în sensul de evitare a durerii. Fără sentimente n'am avea criterii de alegere sau de preferinţe, nici acţiune, nici atenţie; am fi nişte corpuri inerte. Am văzut rolul pe care-l joacă sentimentul

în certitudinea existenţei, a realităţii. Plăcerea şi durerea au rolul biologic de a ne avertiza când o impresie externă a devenit primejdioasă pentru integritatea unui organ oarecare sau pentru personalitatea întreagă; ea este semnalul care ne face să ne îndepărtăm de obiectul vătămător *înainte ca organul să fie distrus*. Aceeaşi impresie, diferit gradată, ne poate provoca uneori plăcere, alteori durere. Locke recunoaşte subiectivitatea sentimentelor, dar o socoate egală cu subiectivitatea sensaţiilor (de cald, rece, dulce, etc.). Sentimentul mai posedă un caracter specific: în momentul când este trăit, reprezentarea unui alt sentiment diferit devine imposibilă; noi nu putem simţi decât o singură plăcere sau o durere într'un moment dat. Un sentiment, când nu este prea slab, „umple capacitatea îngustă a sufletului nostru în aşa fel încât cu greu lasă să pătrundă în el vreo gândire a lucrurilor absente" (Ess., II, XXI, 64). Gândirea noastră se abate în direcţia pasiunilor; omul pasionat este orb şi surd pentru argumente aduse împotriva pasiunei sale. Astfel se pune problema voinţei şi a libertăţii.

Voinţa se determină numai de nelinişte (uneasiness), de o jenă psihică, de o nemulţumire; neliniştea este cauzată de dorinţă. Gândirea lui Locke asupra libertăţii nu este suficient de unitară; ne vom mulţumi să degajăm diferitele aspecte sub care ea ni se înfăţişează din analizele lui Locke.

Problema libertăţii pare că nu poate fi izolată complect de aspectul moral; noi suntem liberi când acţionăm în sensul binelui. Cum se face, totuşi, că unii oameni, cunoscând binele, fac rău? Acest lucru se petrece numai din cauza unei iluzii: plăcerea actuală pare mai de preţ decât cea viitoare; durerea actuală, chiar când e mai mică decât cea viitoare, ne pare mai redutabilă. Sentimentul este totdeauna gata să ne falşifice raţiunea. Libertatea voinţei, deci, ar fi puterea de a sacrifica plăcerea imediată, actuală, unui bine mai îndepărtat. Dar acest lucru presupune un proces de reflexie: se cere o suspendare a executării dorinţelor până la pronunţarea forului suprem de judecată; a fi liber este a te determina de propria ta judecată, singura în stare să vadă calea cea bună. Procesul de voinţă se desfăşoară în patru faze: dorinţa sau neplăcerea, reflexia sau combinarea ideilor, judecata şi hotărârea. Libertatea îşi are locul la începutul fazei a doua. Dar inevitabil se pune o altă întrebare: care este puterea prin care putem înfrunta impetuozitatea dorinţei, sbuciumul neliniştei actuale? S'a spus că voinţa nu se determină decât de neliniştea dorinţei; puterea de

suspendare a dorinţei este tot o dorinţă şi anume năzuinţa permanentă, adâncă şi universală, spre fericire. Orice dorinţă va fi confruntată cu această înclinaţie fundamentală şi va fi suspendată în cazul când o va contrazice pe aceasta din urmă. A fi liber, deci, este a te determina numai din dorinţa de bine, de adevărată fericire. Cu toţii dorim binele, numai că realizările lui sunt înţelese în mod diferit, iar obiceiurile sau educaţia greşită pervertesc gusturile, falsifică judecăţile. In afară de mijlocul de opunere directă unei dorinţe cu consecinţe dăunătoare, ni se mai oferă un mijloc: modelarea, prin judecată şi prin deprindere, a firei noastre proprii. Calea spre libertate trece prin desăvârşirea fiinţei noastre însăşi. Se vede bine că libertatea, după Locke, nu exclude determinismul, ci-l implică. Fără libertate, însă, nu se poate concepe judecata morală şi responsabilitatea. Aşa dar, nici indiferenţă nici impulsie oarbă; din indiferenţă nu izvorăşte acţiunea, din impulsie nu se naşte alegerea. Puterea de a voi, puterea de a judeca, orientate spre adevărata fericire, reprezintă suficiente condiţii şi trepte ale libertăţii. Cineva este liber „atât timp cât are puterea de a gândi sau a nu gândi, de a mişca sau a nu mişca conform cu preferinţele sau cu alegerea propriului său spirit" (Ess., II, XXI, 8). Orice am crede despre valoarea acestei caracterizări, trebue să apreciem nota ei dominant psihologică şi lipsită de speculaţii teologico-metafizice.

Ideile pedagogice.

Ideile despre educaţie ale lui Locke au fost formulate pentru fiul unui nobil; valoarea lor, însă, depăşeşte acest caracter strict individual. Pedagogia lui Locke este un reflex al şcolii de atunci, al moravurilor sociale ale sec. XVII-lea şi al experienţii proprii. Şcoala neglijează să dea elevului educaţie; instrucţia pe care i-o dă este inasimilabilă, artificială. Invăţătura trebue să treacă pe planul al doilea faţă de educaţie, care trebue să tindă spre formarea virtuţilor, a omului, independent şi capabil de „*selfgovernment*". Lucrul este posibil prin exerciţiu care creiază deprinderi. Unul din marele resorturi ale transformării individului este sentimentul eului (al onoarei, dorinţa de valorificare în ochii altora). In marea operă educativă trebue să ţinem seama de natura copilului, de individualitatea sa, potrivind felul nostru de acţiune cu modul de reacţie al copilului; altminteri truda noastră va fi zădarnică şi, poate, chiar dăună-

toare. Trebue să utilizăm natura copilului, să ne-o facem aliată; altfel atât educaţia cât şi învăţământul nu vor produce roade. „De aceea începe de timpuriu să observi firea fiului tău şi anume atunci când se simte mai liber, la joc, şi când te crede absent. Observă atunci care îi sunt pasiunile dominante şi înclinaţiile cele mai proeminente"... „Acestea fiind diferite, metodele tale vor fi şi ele diferite, iar autoritatea ta va lua măsuri spre a se afirma ea însăşi potrivit cu aceste direcţii diferite" (Some Thoughts concerning Education, § 102; vezi şi Trad. de Coşbuc în ed. Casa Şcoalelor).

Cunoaşterea copilului trebue să înceapă dela naştere: acţiunea educativă va fi cu atât mai puternică cu cât se va exercita mai de timpuriu. Pe lângă virtute trebue să formăm în copil o judecată independentă, spirit de iniţiativă şi o inteligenţă ascuţită. Desvoltarea spiritului social, a bunului simţ, a generozităţii, a sincerităţii, a modestiei şi a dreptăţii, constitue tot atâtea aspecte ale scopului educaţiei. Educaţia fizică are un loc de cinste în concepţia pedagogică a lui Locke. Aspectul moral al familiei este fundamental în formarea caracterului; iată de ce educaţia în familie este superioară celei din şcoală.

Ce trebue să se înveţe? Locke împarte ştiinţele în trei mari grupe: ştiinţe naturale, ştiinţe practice (morala, dreptul, istoria) şi ştiinţe despre semne (logica, stilistica). In ordinea studiilor se face un loc de seamă dreptului, istoriei. limbilor şi ştiinţelor reale. Cunoştinţele nu se dobândesc prin cuvinte, ci prin lucruri; regula: mai multă observaţie şi contact cu realitatea, mai puţină învăţare pe din afară şi, în predarea limbilor, mai puţină gramatică. Invăţarea se face mai natural şi mai uşor prin joc şi nu prin constrângere, care crează desgust pentru carte (Ib. § 128).

Cartea lui Locke despre educaţie conţine multe observaţii fine şi preţioase cu privire la psihologia copilului. Pe lângă libertate, la copii este foarte desvoltată înclinaţia spre *dominaţie*. „Acesta este primul isvor al celor mai multe deprinderi rele"... „Această năzuinţă după putere şi după dominaţie apare foarte devreme". (ib. § 103 vezi şi §§ 104, 105).

Respectul pentru individualitatea copilului, metoda funcţională şi dinamică, sunt două mari idei pe care Locke le impune sec. al XVIII-lea. Profesorul trebue să aibă grijă ca bagajul de cunoştinţe să corespundă puterii de asimilare a copilului; marele ferment al asimilării este interesul. Acţiunea educatorului

se va orienta după rezonanța structurii sufletești a individului; educatorul își va apleca atent urechea asupra sufletului infantil urmărindu-i transformările și aspirațiile.

Răsfrânte prin firea pasionată, tumultuoasă și originală a lui Rousseau, aceste idei vor dobândi o nouă lumină, o mai amplă semnificație și o mai mare putere de răspândire.

Ideile morale și religioase.

In noi există o aspirație continuă spre fericire, dar această tendință dominantă trebue să fie dirijată rațional. Binele nu este numai o simplă satisfacție a trebuințelor noastre imperioase, dar și un acord al acestora cu o lege; caracterul legii este faptul de a fi investită cu autoritatea de a sancționa abaterile dela legi și a recompensa acordul cu ele. Legea are diferite izvoare: legea *divină* desparte păcatul de datorie, *legea civilă* opune acțiunea inocentă celei criminale, iar *opinia publică* scindează acțiunile umane în două categorii: virtuți și vicii. Deși grija de a-și păstra reputația în societate este una din cele mai constante preocupări ale individului, deși supravegherea socială este una din cele mai vigilente operații, binele individului își găsește ultimul reazăm în legislația divină. In felul acesta Locke leagă morala de religie. Etica lui Locke oscilează între două motivări, de nivel diferit: binele în sine, idealul moral și utilitatea sau recompensa. Care este sau care trebue să fie imboldul acțiunilor noastre: ideia morală în sine sau grija de consecințe ale acțiunilor noastre? Pare că aici empirismul lui Locke nu distinge suficient cele două aspecte ale realității morale: *există* și *trebue*. Și asupra acestui punct gândirea filosofică de mai târziu va avea de ales. Ca și Spinoza, Locke dorește o etică demonstrativă, în care ideile morale să ni se impună cu rigoarea adevărurilor matematice. Din ideia de Dumnezeu, infinit în putere, bunătate și înțelepciune, din ideia despre noi înșine, ca ființe inteligente și raționale, se pot deduce fundamentele datoriilor noastre, regulile noastre de conduită.

Adevărurile religiei naturale se pot stabili cu ajutorul rațiunii și, în acest fel, ele devin un bun inteligibil și comun tuturor oamenilor; creștinismul este evanghelia iubirii; cu toții înțelegem deopotrivă de ușor calea spre mântuire. Mintea noastră nu trebue torturată cu dogme neinteligibile; creștinismul trebue să fie rațional. Locke ne dă o filosofie empiristă, de bun simț, de toleranță și de vastă anvergură democratică. Astfel

pornește mișcarea creștinismului rațional, continuată prin „deism" și „libera cugetare".

Dar adevărurile religiei naturale nu sunt suficiente; majoritatea oamenilor, din frică, din superstiție sau din comoditate, nu mai urmează legile rațiunii; de aici necesitatea unui izvor pur și inalterabil. Multe din ideile religioase provin direct dela Dumnezeu și astfel cei mai săraci dintre oameni pot înțelege legea divină; Isus a fost trimis pentru a o răspândi printre oameni. Ideile revelației stau alături de ideile obținute prin demonstrație și intră în domeniul credinței. Credința este un asentiment legat de o propoziție pe baza unui credit (și nu pe baza deducției raționale) acordat aceluia ce o enunță ca venind direct dela Dumnezeu, printr'o comunicare extraordinară. Cu toate că adevărurile revelate au o altă sursă de certitudine, credința nu este opusă rațiunii. Bacon desparte domeniul rațiunii de acel al revelației, opunând credința, științei; și poate că dovedise mai mult simț psihologic și istoric decât Locke când afirma că o dogmă este cu atât mai respectată cu cât este mai puțin inteligibilă. Pentru Locke rațiunea este o revelație naturală, iar revelația este o rațiune naturală, sporită cu un nou fond de adevăruri emanate direct dela Dumnezeu. Și nici nu se poate să fie altfel; dacă revelația ar contrazice rațiunea, am pierde, odată cu criteriile adevărului rațional, și criteriul adevăratei revelații. Și, pe lângă asta, nu se poate admite ca să se opună revelația rațiunii, amândouă izvorând din inteligența divină; o divinitate ce se contrazice? Așa dar, revelația este subordonată controlului rațional, singur în stare să decidă ce este și ce nu este adevăr revelat și care este înțelesul lui. Limitele credinței coincid cu limitele raționalului.

Care sunt criteriile raționale de recunoaștere a revelației? Pe lângă conformitatea cu rațiunea, mai ținem seama de conformitatea cu Sfânta Scriptură. Când este primită, revelația se recunoaște printr'un semn divin, iar când se transmite mai departe oamenilor, semnul autenticității stă în puterea cu care este înzestrat purtătorul cuvântului divin. Rostul revelației mai este de a ne îmbogăți cu acele adevăruri care în mod obișnuit depășesc posibilitățile noastre de cunoaștere (în trecut sau în viitor) sau asupra cărora nu putem avea în mod natural decât o probabilitate. Fără aceste călăuze raționale putem cădea ușor în domeniul fantaziei, a extravagantului și a absurdului.

Ce ne așteaptă dincolo de mormânt? In afară de credința

în nemurire, ne poate conduce, socoate Locke, şi concluzia practică a raţionamentului (care nu este decât pariul lui Pascal): este mai cuminte să riscăm fericirea infinită contra neantului, decât nefericirea infinită contra aceleeaşi nefiinţe; activând pentru fericirea eternă, câştigăm mai mult, dacă există nemurirea, decât am pierde în cazul când nemurirea nu există; şi viceversa, în alternativa a doua (nefericire infinită-nefiinţă), pierdem mai mult, dacă nemurirea este o realitate, decât am câştiga în cazul când nemurirea este o himeră.

Scrierile religioase ale lui J. Locke vor exercita o mare influenţă asupra secolului al XVIII-lea, în ţările străine mai ales prin intermediul lui Voltaire şi al lui Friedrich al II-lea. Filosofia religiei şi teologia lui Leibniz se vor asocia în Germania cu filosofia practică a lui Locke, devenind o concepţie din cele mai răspândite.

Ideile juridice şi politice.

Locke este reprezentativ pentru spiritul englez. Teoria la el nu premerge observaţiei, ci dimpotrivă o urmează pe aceasta. Epistemologia lui Locke este o codificare a ştiinţei timpului său, teoria sa a educaţiei este rezultatul atât al impresiilor trăite în şcoală, cât şi al îndelungatei practice educative; cu toate că a contribuit mult la revoluţia din 1688, Locke aşterne pe hârtie doctrina sa politică după revoluţie, pentru justificarea şi sprijinirea formei constituţionale deja instaurate. Dacă activitatea sa intelectuală este stimulată de pasiunea desinteresată a adevărului, motivele scrierilor sale sunt de ordin practic şi ocazional: teoria cunoaşterii o scrie pentru a elucida chestiunile puse în discuţii, teoria educaţiei o face sub forma unor sfaturi adresate unui prieten, teoria politică o face pentru a justifica şi a întemeia o stare de lucruri existente. Iată de ce nici una din opere nu prezintă o sistematizare impusă de normele expunerii: caracterul de stringenţă, de sistematizare didactică, lipseşte; schema cedează în faţa materialului şi a observaţiei.

Doctrina sa politică se îndreaptă împotriva absolutismului, împotriva interpretării patriarhale a monarhiei, cât şi împotriva republicanismului. Starea naturală nu este războiul, după cum afirmase Hobbes, ci o stare de libertate; aceasta nu se poate garanta mai bine decât în societate. Astfel dreptul de proprietate este un drept natural, întemeiat pe muncă şi limitat la întinderea de pământ pe care omul o poate lucra; din muncă izvorăşte şi orice valoare economică. Libertatea persoanei este tot un drept

natural, iar sclavia este un fenomen reprobabil. Familia este o instituţie naturală, iar dreptul patern are şi el un caracter natural.

Geneza statului este concepută în sensul lui Hobbes: statul se naşte dintr'un pact, dintr'o înţelegere reciprocă; rostul lui, însă, nu stă în exercitarea arbitrară a puterii absolute, ci în exercitarea puterii majorităţii, îndreptată spre garantarea drepturilor naturale ale cetăţeanului; această putere izvorăşte dela majoritate care a cedat drepturile sale naturale puterii legiuitoare, aleasă de ea. Funcţia statului este să facă legi, să le execute şi să protejeze societatea împotriva violenţelor externe. Puterea supremă aparţine poporului, iar puterea regală nu este nici absolută, nici de drept divin. Impotriva absolutismului lui Hobbes, Locke arată că forma superioară a guvernării este monarhia constituţională care precizează cel mai bine limitele puterii suveranului şi drepturile cetăţeanului. Această formă reprezintă un contract bilateral între cetăţean şi suveran. Pentru reuşita operei legislative, care trebue să exprime necontenit majoritatea, puterea legiuitoare trebue să fie despărţită de puterea executivă (administraţia şi justiţia) şi de cea federativă (apărarea externă a statului). Dacă forţa executivă încearcă o desfiinţare a puterii legiuitoare, poporul singur are dreptul de a interveni spre a restabili ordinea legală. Această intervenţie, chiar când e revoluţionară, nu trebueşte socotită ca o călcare a intereselor statului şi nici ca o violare a legilor; majoritatea se apără contra agresorului care a nesocotit contractul şi, impunând voinţa, contribue astfel la triumful interesului social.

De aici se deduce şi faptul că un rege nu are dreptul de a impune o credinţă religioasă sau o formă de cult. Puterea politică trebue să se despartă de cea religioasă. Toleranţa, însă, nu este nelimitată. Limitele ei sunt limitele interesului social-politic; ea se întinde până la „papism", care implică amestecul unei puteri străine, şi până la „ateism' care, negând pe Dumnezeu, respinge principiul însuşi al legilor naturale.

Filosofia liberalistă a lui Locke va avea un mare răsunet, fiind continuată în Franţa de Montesquieu şi Rousseau.

Revoluţia Americei de Nord şi Marea Revoluţie Franceză se vor face în numele acestei doctrine. Sugerată de societate, elaborată pentru societate, concepţia politică a lui Locke se răspândeşte uimitor de repede, îmbogăţind patrimoniul democraţiilor tinere.

Filosofia engleză în secolul XVIII

Originile gândirii engleze din secolul XVIII se prelungesc până în miezul secolului trecut; deismul își are punctul de plecare în opera lui Herbert de Cherbury. In cursul unui veac se cristalizează astfel o atitudine de gândire care, crescută din-tr'o anumită direcție a protestantismului, înseamnă esențial voință de încercuire a cosmosului între marginile rațiunii noastre și încredere în puterea de totală cuprindere a acestei rațiuni. Optimismul și noul sentiment religios cari străbat gândirea acestor ani însemnează faptul unei înțelegeri noui, pentru care lumea prezintă acea unitate de semnificație ce permite cuprinderea ei totală.

Anterior empirismului lui Locke apare atitudinea lui Cherbury schițând liniile unei religii naturale, crescute necesar din structura spiritului omenesc, pentrucă întemeiată pe unitatea lui; contimporan cu Locke apare Newton, în a cărui gândire întâlnim, alături de menținerea pe linia obiectivă a științei, voința găsirii unei cauze prime, credința în existența ei, astfel un sentiment religios pur, manifestat prin entuziasmul față de armonia deplină a cosmosului. Dincolo de empirismul lui Locke se schița această avântare în speculația depășitoare a științei, această indicare de ipoteze cu toată voința afirmată de „a nu plăsmui ipoteze". Insfârșit, încercuind pe Locke, luând dela el anumite puncte cari însemnau ideia de toleranță religioasă, deismul secolului al XVIII se va înscrie pe linia gândirii lui Cherbury, în sensul definirii religiei naturale și se va apropia de Locke în sensul închiderii spiritului față de speculația metafizică și în verificarea, în lumina bunului simț, a ceeace constitue întregul diverselor credințe religioase. Este, în această desfășurare de gândire, care duce dela Herbert de Cherbury, prin Locke și Newton, până la lordul Bolingbrocke, o trecere firească în care atitudinea fiecăruia se desvoltă numai aparent neașteptat. Acest deism, care înlocuiește speculația metafizică pe care în acelaș timp o întâlnim la gânditorii depe continent, însemnează aproape o prelungire a Renașterii prin reducerea întregului cosmos la om, prin această rezolvare a misterului în inteligibilul omenesc. Ceeace definește atitudinea acestor gânditori este astfel, la un moment dat, o prea evidentă și prea rece voință de simplificare a realului, o reducere a totului la rațional, o golire a lumii de mister. Ceeace totuși — și aci este punctul care limpezește caracteristic această atitu-

dine — nu însemnează scepticism. Inţelegerea lumii prin reducerea ei la marginile raţiunii îi răpeşte imprevizibilul, dar rămâne totodată prilejul cel mai adevărat pentru prinderea armoniei perfecte a realului; astfel înaintarea pe calea înţelegerii cosmosului este totodată adâncirea sentimentului religios. Laicizat, desprins de specificul confesiunilor, totuşi viu şi prezent până la sfârşit, atât la savanţi ca Newton, cât şi la deişti şi la primii materialişti, acest sentiment religios însemnează conştiinţa unui sens divin ce străbate existenţa, a cărei desfacere, în lumina analizei obiective a ştiinţei, naşte aceeaşi înfiorare pe care o însemna credinţa.

Puncte de plecare ale deismului.

La începutul acestei desvoltări noui a gândirii engleze apare opera lui Herbert de Cherbury (1581-1648). In linia gândirii protestante care a luptat împotriva dogmatizării protestantismului, în linia acelui spirit de toleranţă creştină ce apărea îndeosebi la un Taurellus, se arată acum în Anglia această primă schiţă de religie laică, pe care o vom regăsi mai clar afirmată în deism. Putem vedea în Herbert de Cherbury o direcţie esenţială a gândirii engleze, renunţarea la metafizică şi schiţarea unei religii laice însemnând empirismul englez; dar gândirea lui corespunde totodată cu formele de gândire care, aproape la aceeaşi dată, s'au născut atât din protestantism cât şi din Contra-Reformă. Se pregăteşte astfel în Anglia atmosfera de gândire a secolului XVIII, Cherbury schiţând ideile conducătoare ale unui deism autentic, încă pur de acele imixtiuni speculative cari, la deiştii de mai târziu, vor apărea falsificând în parte această atitudine.

Viaţa lui Herbert de Cherbury se aşează în linia tradiţiei engleze. Ca şi Bacon, el participă la faptele epocii, are un rol în întregul complicat al preocupărilor politice ale vremii, este astfel dela început aplecat asupra problemelor practice pe cari le poate privi în toată existenţa lor concretă, ce loveşte simţurile, iar nu prin vălul separator al unei vieţi de izolare şi de gândire. Prezentat la Curte foarte tânăr, la nouăsprezece ani, cunoaşte toată viaţa politică şi îndeplineşte unele misiuni diplomatice. Aparţine deci timpului şi realizează toată necesitatea lui de gândire, stăruinţa atingerii clarităţii logice şi a limitării faptului credinţei la unicul imperativ etic. Ca şi pentru gânditorii germani ai protestantismului, cari se retrăgeau indignaţi din faţa spectacolului acelui nou fanatism trezit de

Luther, şi cari denunţau dogmatismul instaurat de acesta, în numele totuşi al unei lupte de emancipare, — pentru Herbert de Cherbury deasemenea spectacolul luptelor religioase cari însângerau încă Franţa şi Germania a trebuit să fie un prilej de gândire şi de căutare a unei alte întemeieri a credinţei. Afirmând puterea şi autonomia conştiinţei religioase, încercând să desprindă din totalitatea credinţelor esenţa lor comună, arătând astfel credinţa ca născută din acelaş spirit omenesc, întemeiată pe aceleaşi date ale raţiunii, prin ea singură motivându-se, Herbert încerca unificarea religiilor prin raţionalitatea lor. La 1624 apare *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso;* publicată întâi la Paris, este republicată la Londra, în 1693: *auctius, emendatius;* ceva mai târziu, apare: *De causis errorum*, v. I. *una cum tractatu de religione Laici et appendice sacerdotis: nec non quibusdam poematibus* (1645 şi 1656); iar în 1664 se publică, cincisprezece ani după moartea autorului, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, apărută la Amsterdam.

Se poate vorbi, în această afirmare a unei religii naturale, întemeiate pe autonomia şi supremaţia raţiunii, de o apropiere de Renaştere, întrucât aceeaşi conştiinţă de libertate şi emancipare de dogme, aceeaşi voinţă de împăcare a conflictelor religioase impune, ca necesară, această revedere a religiilor şi încercare de reducere a lor la acelaş imperativ etic esenţial, care singur le epuizează. Plecând aşa dar dela acel „libere philosophemur" care înseamnă, în *De veritate*, primul pas spre lămurirea spiritului de orice dogmă sau autoritate de gândire, Herbert încearcă să întemeieze credinţa pe raţiune într'un fel nou, pe care-l vom regăsi la Newton şi pe care îl putem bănui până azi în unele concluzii asupra semnificaţiei structurii universului. Herbert dă noţiunii de libertate a raţiunii un înţeles deosebit; o socoteşte eliberare de orice autoritate dogmatică pentru reintrarea în ceeace el numeşte conformitatea sau adaptarea la natură, prin recunoaşterea astfel aci a unei Providenţe universale. Natura însemnează pentru el această Providenţă divină, — am spune aproape această „lume cea mai bună"; atingerea adevărului este astfel atingerea sau prinderea acestei Providenţe: „Est igitur omnis veritas nostra conformitas" [1]). Este aproape surprinzătoare această identificare a adevărului cu adaptarea

1) Cit. în *Baron Cay von Brockdorff*, Die englische Aufklärungsphilosophie. Verlag von Ernst Reinhardt in München, 1924, p. 33.

deplină sau recunoaşterea sensului naturii. Afirmarea unei raţionalităţi a naturii implică o depărtare clară de empirismul pur, însemnează o interpretare finalistă a naturii şi totodată desigur acel optimism pe care-l vom regăsi la gânditorii deişti ai secolului următor; dar pe care nu am fi crezut să-l întâlnim acum, în această imediată apropiere de Locke.

Dar, arătând calea acestei adaptări sau recunoaşteri a adevărului, Herbert vorbeşte de un instinct natural, de un simţ extern şi intern, prin care e posibilă această cunoaştere a adevărului. Acest instinct natural apare dela început arătat prin şapte principii cari afirmă putinţa atingerii adevărului; aceste principii însemnează astfel afirmarea existenţei adevărului şi corespondenţei lui cu lucrurile. Ele sunt: 1) Est veritas; 2) haec veritas est coeterna seu coeva rebus; adăogând pentru caracterizarea ei: 3) haec veritas est ubique; 4) haec veritas est in se manifesta; pentru ca, afirmând ultimile trei principii; 5) tot sunt veritates, quot sunt rerum differentiae; 6) differentiae rerum a potentiis facultatibus, nobis insitis innotescunt; 7) est veritas quaedam harum veritatum — să deosebească adevărul în forme de „veritas rei, apparentiae, veritas conceptus" şi „veritas intellectus".

Dacă „adevărul lucrului" însemnează o primă treaptă, aceea a conformităţii lucrului cu el însuşi, celelalte adevăruri înseamnă identitatea în timp şi spaţiu a spiritului omenesc, întrucât însemnează conformitatea spiritului cu lucrurile, acea înţelegere a lumii sau apropiere a adevărului pe care am întâlnit-o numită „conformitas". Gândirea lui Herbert de Cherbury se întemeiază tocmai pe analiza adevărurilor ultime, „veritas intellectus", întrucât ele pot întemeia religia naturală. Ele sunt, nu produse ale experienţei, aşa dar nu născute din contactul lumii exterioare, ci — şi aci apărea punctul care însemna o depăşire a lui Locke, a ceeace avea să fie peste puţin timp empirismul strâns şi minuţios al gândirii lui — ci adevăruri ale intelectului, înăscute deci, de origină divină şi exprimate sau manifestate în faptul unor „notitiae communes" care atestă existenţa instinctului natural. Deşi comună lui Locke şi lui Cherbury este discernarea netă făcută între adevăr şi autoritate, totuşi esenţa atitudinii acestuia din urmă apare în această presupunere — contrară oricărui empirism — a unor date comune şi fundamentale raţiunii tuturor. Făcând acest proces de analiză treptată, Cherbury ajunge la anumite adevăruri esenţiale, „notitiae communes", între cari cinci sunt ale vieţii morale

şi religioase; ele însemnează întemeierea acelei religii naturale şi superioare tuturor deosebirilor de dogmă. Le însemnăm aci, în cuvintele latine ale scriitorului, ele însemnând începutul acelui nou umanism care va străbate spiritul filosofic ale secolului următor în voinţa lui de fundare a unităţii de gândire şi credinţă: 1) Esse supremum aliquod Numen; 2) supremem istud Numen debere coli; 3) probam facultatum conformationem, praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse; 4) Vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia; 5) esse praemium, vel poenam post hanc vitam.

Afirmând valabilitatea lor general şi etern umană, Herbert putea face din ele evident temelia religiei naturale. In *De religione gentilium*, într'adevăr el întreprinde, în perspectiva acestor cinci adevăruri ce sunt înnăscute spiritului omenesc, critica religiunilor încercând, în analiza formelor lor diverse, găsirea aceloraşi adevăruri de bază; analiza aceasta înseamnă mai mult decât numai o critică istorică, şi ea foarte preţioasă, o cunoaştere a diverselor civilizaţii, nu frecventă la acea dată, şi mai ales o voinţă de unitate şi de găsire a adevărului unic, pe care nu putem să o găsim decât foarte necesară în această atmosferă pregătitoare a spiritului iluminist.

Dar apărea în acest sens uşor de prevăzut opoziţia pe care o va arăta Locke faţă de această afirmaţie a universalităţii ideii de Dumnezeu. Impotriva unei asemenea critice empiriste, care va voi să arate, cum va face Locke, că nu întâlnim nicidecum o asemenea idee la numeroase popoare rămase primitive, Herbert observă că nu e vorba cu adevărat de inexistenţa acestei idei ci, mult mai mult, de neputinţa noastră de a o recunoaşte dincolo de elementele contingente şi locale ce i s'au suprapus, fără însă a-i denatura esenţa care este aceeaşi, peste tot, fiind a aceluiaş spirit uman.

Dar direcţia anti-empiristă a gândirii lui Herbert apărea tot atât de clar în afirmarea existenţei lui „notitiae communes" ca şi în arătarea celor şease caractere prin cari ele se definesc: prioritas, independentia, universalitas, certitudo, necessitas (faciunt ad hominis conservationem) şi modus conformationis sau assensus nulla interposita mora, care însemnează neapărată şi nemijlocită aderare. Se schiţează astfel această linie a gândirii laice, pentru care însuşi misterul revelaţiei se motivează limpede prin ineitate, prin prezenţa în noi a puterii recunoaşterii adevărului; şi Herbert Cherbury exprima astfel această ineitate a principiilor superioare, a căror treaptă cea mai înaltă în prin-

cipiile morale, este puterea discernării răului de bine, un dar divin, o dată înnăscută: „de morali philosophia summus consensus; tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi fortasse mathematicas excipias) non datur. Totum illud, quod bonum a malo in nobis distinguit, ipsa est dos naturae" [1]).

Dacă aşa dar, Cherbury păşeşte pe linia carteziană a unui raţionalism care întemeiază unitatea conştiinţei morale, dacă numai pe baza lui reuşeşte să delinieze doctrina religiei naturale — căreia totuşi ar fi trebuit să-i corespundă, pentru a însemna spiritul empirist al timpului, o metodă de cunoaştere întemeiată pe experienţa lumii exterioare —, el se situiază într'o direcţie opusă lui Locke. Cuvintelor cunoscute ale acestuia în *Incercarea asupra intelectului omenesc:* „There are not innate speculative principles and no innate practical principles", li se opune desigur enumărarea acelor „notitiae communes" cari întemeiază instinctul natural. Dacă negarea ideilor înăscute a fost pentru Locke prilejul analizei formării ideilor şi astfel enunţarea empirismului, pentru Herbert această problemă a originii ideilor nici nu se pune, dela început afirmându-se, cum am văzut, acea divină ordine a lumii şi acea iniţială corespondenţă — ce aminteşte pe Spinoza — a lucrurilor cu ideile. Afirmarea acestui adevăr sau acestei iniţiale corespondenţe însemnează afirmarea ideii unei ordine divine, a unei finalităţi şi armonii a cosmosului; şi astfel, implicit, afirmarea existenţei lui Dumnezeu. In acest fel se schiţează semnificaţia gândirii lui în perspectiva atât a deismului cât şi a gândirii ştiinţifice a timpului. Intr'adevăr, această religie naturală, întemeiată istoric pe cercetarea tuturor fenomenelor de credinţă în variaţiile lor numeroase şi totuşi în unitatea lor, însemnează afirmarea acelui simţ moral înnăscut, care, dincolo de deism, va întemeia filosofia morală a secolului XVIII, iar recunoaşterea unei finalităţi a cosmosului şi a unei prezenţe, în el, a ordinei divine însemnează apropierea de Newton, ca încă un argument — acesta ştiinţific — pentru posibilitatea unei credinţe născute din singura raţiune sau cunoaştere. Dacă pentru Hobbes problema fusese aceea a originii dreptului, pentru Herbert de Cherbury şi pentru curentul etic al secolului al XVIII-lea ea este a originii religiei şi moralei. Astfel, în mod necesar, trecând peste perspectiva ştiinţifică,

1) Citat în *Überweg*, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts, Berlin, 1924, p. 187.

de cunoaştere a lumii exterioare, pe care o schiţează Newton, pentru deişti şi pentru ceilalţi gânditori ai epocii problema de teorie a cunoaşterii va fi o problemă de psihologie, şi astfel se schiţează mai târziu şi semnificaţia bogată a aceloraşi cercetări la Hartley şi Priestley. Herbert de Cherbury cuprinde astfel esenţa iluminismului, căci cuprinde — deşi i se opune — pe Locke; entuziasmul etic şi optimismul ce vor reapărea în secolul XVIII în linia filosofiei morale şi a deismului — pe care totuşi l-au falsificat anumite elemente străine, sectare — aci apare în această înţelegere a sufletului omenesc ca potenţialitate ce închide cunoaşterea adevărului, astfel ca spiritualitate superioară, capabilă de perfecţiune, şi pentru care contactul cu lumea exterioară era un prilej de regăsire a adevărului pe care îl purta în sine şi care era temelia cea mai adâncă a acelei iubiri a ordinei divine a cosmosului, ce însemna sentimentul religios. Apropiat — chiar de către contimporani — de un Hobbes şi de Spinoza, Christian Kortholt teologul, îl socotea un „înşelător", ca şi pe ceilalţi doi; căci Herbert de Cherbury aducea, prin această continuare a liberei cugetări pe care şi gânditorii germani ai Reformei o indicaseră, semnul acelei nevoi de unitate şi de găsire a unui singur adevăr, pe care o vom întâlni deplin în deism.

N e w t o n (1642-1727), apare însă în linia chiar a atmosferei create de gândirea contimporană a lui Locke. Intâlnim la el, nu preocuparea anumită de probleme filosofice, ci numai unele puncte cari pot să însemne sensul evoluţiei de mai târziu a gândirii engleze. Intr'adevăr, figura lui Newton se impune prin acordul pe care îl încearcă între ştiinţă — căreia el însuşi îi deschisese drumuri noui — şi credinţa lui religioasă. Apărut la răscrucea unor direcţii noui, prins între necesitatea conştiinţei religioase şi perspectiva largă pe care i-o deschidea cosmosul, acordul pe care-l încearcă între aceste două lumi reuşeşte, nu să anuleze una pentru cealaltă, dar să întemeieze una pe cealaltă.

Anti-cartezian — şi e cunoscută pagina lui Voltaire înfăţişând gândirea deosebită a celor doi filosofi —, metoda sa se întemeiază pe experienţă dar şi pe deducţie, îmbinând aceste două atitudini cari însemnează aci, nu obişnuitul lor antagonism, dar arată clar singura cale de cunoaştere sigură a experienţei, şi deci a materialului de inducţie, deasupra şi înaintea deducţiei. In *Philosophiae naturalis principia mathematica* apar într'adevăr aceste rânduri: „In Filosofia experimentală, propoziţiile trase prin inducţie din fenomene trebue privite,

cu toate ipotezele contrarii ca exact sau aproape adevărate, până ce alte fenomene le confirmă în întregime sau arată că sunt supuse unor excepţii. Căci o ipoteză nu poate slăbi raţionamentele întemeiate pe inducţia trasă din experienţă" [1]); şi tot astfel va spune în prefaţa primei ediţii engleze a *Opticei*, apărută în 1704: „Am lăsat deasemenea neterminată materia cărţii III, deoarece n'am făcut toate experienţele pe cari îmi propusesem să le fac, şi deoarece nu am repetat unele din ele destul de des pentru a le putea explica toate împrejurările" [2]); în prefaţa celei de a doua ediţii engleze a aceluiaş tractat, apărută în 1717, va spune deasemenea că nu a putut răspunde desăvârşit întrebării asupra cauzei gravităţii, deoarece nu a avut la îndemână experienţe suficiente [3]).

Metoda lui încearcă astfel separarea ultimă a filosofiei de ştiinţă şi face astfel cel din urmă pas în acel drum pe care o singură serie de preocupări l-a parcurs până acum în perspective diverse; şi totuşi — şi aci apare punctul lui de contact profund cu voinţa de credinţă a secolului —, separarea este numai o cale de mai justă întemeiere a credinţei. Intr'adevăr, cercetarea naturii, acea reluare a fenomenelor ei fundamentele în multiple şi mereu înnoite experienţe, a însemnat pentru Newton dovada cea mai strălucită a existenţei unei ordine divine, supreme şi regulatoare. Apare astfel, în acest sfârşit de secol, un argument nou, fizico-teologic, care, din considerarea armoniei legilor universului, deduce — depăşind aşadar, într'o înţelegere perfectă, raporturile mecanice ale lumii — existenţa lui Dumnezeu. Ceva din entuziasmul etic al lui Shaftesbury apare aci ca entuziasm religios pătruns de vastitatea şi armonia cosmosului; care, deşi comparat cu o vastă maşină, nu-şi pierde semnificaţia adâncă ci, tocmai pentru aceasta, apare ca operă voită şi condusă de o inteligenţă superioară. Dacă aşa dar această perfectă creaţie divină, dela început astfel — pentru că nu putem presupune intervenţia Creatorului pentru ameliorarea unui mecanism —, însemna clar puterea naşterii unui sentiment religios, admiraţie şi umilinţă în faţa Creatorului, este limpede că de aci s'a putut alimenta deismul epocii. Religia naturală se va întemeia pe o cunoaştere a naturii, şi astfel se va relua acea universală

1) Principes mathématiques de la philosophie naturelle, par feue madame la *Marquise du Chastellet*, à Paris, MDCCLIX, tome second, livre troisième, p. 5.

2) Optique de *Newton*, traduction nouvelle, à Paris, chez Leroy, MDCCLXXXVII, v I, pp. XXII—XXIII.

3) Ibid., p. XXIV.

iubire a Cosmosului, pe care o întâlnim la gânditorii Renaşterii — şi ei pătrunşi de sensul divin al acestei lumi desăvârşite; acum însă întemeiată ştiinţific pe o cunoaştere a acelor legi cari fac armonia universului. Windelband, analizând acest fapt — care nu e departe de a reveni azi, în concepţiile ultime filosofice, născute dintr'un contact adevărat cu ştiinţa — observă că optimismul estetic al lui Bruno, considerarea cosmosului ca o desăvârşită operă de artă, se precizează odată cu Newton ca un optimism practic, o siguranţă a perfectei închegări a lumii de către Dumnezeu[1]).

O spicuire a textelor lui Newton permite surprinderea unor puncte de gândire filosofică ce au însemnat efortul lui de integrare a spaţiilor noui ce i se deschideau, conştiinţei sale adânc religioase. In *Philosophiae naturalis principia mathematica* întâlnim afirmarea identităţii legilor ce guvernează toate faptele cosmosului: „Efectele de acelaş fel trebue atribuite întotdeauna, atât cât este posibil, aceleiaşi cauze. Astfel respiraţia omului şi aceea a animalelor; căderea unei pietre în Europa şi în America; lumina focului de aci şi aceea a soarelui... trebue atribuite respectiv aceloraşi cauze"[2]). Inseamnă, această unire într'un acelaş tot de fenomene, a lumii noastre mici cu universul întreg, o lărgire de spaţiu dintre cele mai neaşteptate, o străpungere a orizonturilor şi un gând omenesc care le poate cuprinde pe toate; înseamnă totodată conştiinţa vastităţii lumii, dar şi aceea a putinţei omeneşti de stăpânire a ei. O spune mai clar un fragment din ultima pagină a cărţii a III, în Scolia generală; aceste rânduri sunt o recunoaştere a existenţei lui Dumnezeu, născută din conştiinţa adâncă a desăvârşitului mecanism ce este cosmosul: „Această admirabilă aşezare a Soarelui, a Planetelor şi a Cometelor nu poate fi decât opera unei Fiinţe atotputernice şi inteligente. Şi dacă fiecare stea este centrul unui sistem asemănător celui al nostru, este sigur că, totul purtând pecetea unui aceluiaş plan, totul trebue să fie supus unei singure şi aceleiaşi fiinţe: căci lumina pe care Soarele şi stelele fixe şi-o trimit reciproc este de aceeaşi natură... Această fiinţă infinită guvernează totul, nu ca sufletul lumii, dar ca Stăpânul tuturor lucrurilor"[3]). Mai departe, definind această

1) *W. Windelband*, Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, p. 303.

2) Principes mathématiques de la philosophie naturelle, cit. v. II, pp. 2—3.

3) Ibid., p. 175.

existenţă a lui Dumnezeu în sensul unui panteism în care întrevedem viziunea poetică a lui Rousseau, Newton va scrie: „Astfel Dumnezeu este un singur şi acelaş Dumnezeu peste tot şi totdeauna. El este prezent peste tot, nu numai virtual, dar substanţial, căci nu poţi acţiona acolo unde nu eşti. Totul este mişcat şi conţinut în El, dar fără nici o altă acţiune a celorlalte fiinţe asupra lui... Este deasupra a tot şi în întregime desăvârşit.... Nu este eternitatea şi infinitatea, dar este etern şi infinit; nu este durata nici spaţiul, dar durează şi e prezent...; constituie spaţiul şi durata" [1]); iar calea de cunoaştere a acestei Fiinţe este una singură: „Il cunoaştem numai prin proprietăţile şi atributele lui, prin structura foarte înţeleaptă şi excelentă a lucrurilor, prin cauzele lor finale" [2]).

In *Optică* apare deasemenea enunţarea conştiinţei existenţei lui Dumnezeu căci, vorbind despre ordinea sistemului planetar, întrevede în el „efectul unui plan admirabil" iar organismul animal îi inspiră aceeaşi credinţă în existenţa „unei Fiinţe atotputernice şi prezente peste tot" [3]).

Dar Scolia generală a *Principiilor*, care strânge la un loc tot înţelesul propoziţiilor cuprinse în demonstraţiile tratatului, ajunge, după definirea existenţei lui Dumnezeu, la unele indicaţii de metodă preţioase pentru înţelegerea celuilalt Newton, al omului de ştiinţă desăvârşit. Arătând metoda pe care a folosit-o în cursul demonstraţiilor, Newton va spune că nu a reuşit încă „să deducă din fenomene raţiunea acestor proprietăţi ale gravităţii, şi eu nu plăsmuec ipoteze. Căci tot ce nu se deduce din fenomene este o ipoteză: şi ipotezele, fie metafizice, fie fizice, fie mecanice, fie cele ale calităţilor oculte, nu trebue primite în filosofia experimentală. In această filosofie, propoziţiile sunt trase din fenomene, apoi sunt generalizate prin inducţie" [4]). La un moment dat totuşi, el însuşi încearcă, în aceeaşi pagină, o ipoteză, vorbind despre acel „spirit universal" foarte subtil care pătrunde toate corpurile şi este ascuns în substanţa lor [5]); totuşi se opreşte şi sugerează numai putinţa existenţei lui, precizând că nu s'au făcut încă destule experienţe pentru a putea determina exact legile după cari lucrează acest „spirit universal". Intr'o scrisoare către Robert Boyle spunea, cu privire la ipoteza

1) Ibid, p. 176.
2) Ibid. p. 178.
3) Optique, cit. v. II, p. 277.
4) Principes, cit. v. II, p. 170.
5) Ibid. pp. 179—180.

existenţei eterului: „In ce mă priveşte pe mine, am atât de puţin gust pentru lucruri de acet fel încât, dacă nu m'ar fi îndemnat la aceasta îndrumarea D-tale, cred că niciodată n'aşi fi luat despre gravitate şi alte principii active cari mişcă particulele pana în mână pentru această chestiune" 1). In *Optică*, vorbind corpurilor, Newton va observa că el nu consideră aceste principii „drept calităţi oculte..., dar drept legi generale ale Naturii... Adevărul acestor legi se manifestă prin examinarea fenomenelor, deşi cauzele lor ne scapă azi. Dar, dacă aceste cauze sunt oculte, efectele lor sunt evidente" 2). Definind astfel încă odată metoda savantului care nu vrea să depăşească prin construcţii ale raţiunii faptele date de experienţă, Newton adăoga în continuare această precizare: „A deduce din fenomenele Naturii două sau trei principii generale de mişcare şi a arăta apoi cum proprietăţile tuturor corpurilor şi fenomenele decurg din aceste principii constatate, cu toate că ne rămân necunoscute cauzele lor" 3). Ipoteza pe care o condamna în cuvintele mai sus citate: „şi eu nu plăsmuesc ipoteze", însemna astfel pentru el acea construcţie raţională pentru care ştia că nu se vor găsi experienţele doveditoare; definea prin această precizare a metodei şi prin condamnarea ipotezei — în înţelesul pe care aceasta îl avusese la Descartes —, marginile între ştiinţă şi speculaţie filosofică, dar folosea el însuşi ipoteza ştiinţifică, a cărei posibilitate i-o indica efortul de deplină înţelegere a fenomenelor.

Totuşi, sunt unele puncte în cari Newton părăseşte rezerva absolută a omului de ştiinţă; astfel, în cartea III a *Opticei* observă că scopul savantului este de „a raţiona asupra fenomenelor fără ajutorul nici unei ipoteze, de a deduce cauzele din efecte până ce se va ajunge la cauza primă care foarte sigur nu este mecanică" 4). Această cauză depăşeşte evident posibilitatea strictei menţineri în marginile lucrurilor acestei lumi şi înseamnă, în ultimul moment, totuşi un salt făcut din cunoscutul fenomenelor în necunoscutul ipotezei filosofice. Mai departe, deosebirea pe care a făcut-o între timpul real şi cel absolut înseamnează deasemenea o depărtare de lumea datelor verificabile, căci timpul absolut nu poate fi măsurat în raport cu nici o mişcare. Tot astfel, Newton vorbeşte de spaţiul absolut; după ce a spus că în lucrurile

1) Scrisoarea din 28/II.1678—79, cit. în *Walter Frost*, Bacon und die Naturphilosophie, Verlag E. Reinhardt in München, 1927, p. 421.
2) Optique, cit. v. II. p. 274.
3) Ibid., p. 275.
4) Ibid., p. 228.

omeneşti ne servim de spaţiul şi timpul relativ, adaogă: „dimpotrivă, în ştiinţa naturii trebue să facem abstracţie de sâmţuri"[1]). In acest punct apare însă contactul între gândirea lui ştiinţifică şi cea religioasă, căci acest spaţiu absolut este „sensoriul" lui Dumnezeu, locul în care El vede lucrurile în adevărul lor, locul în care totodată realizează forţa lor de acţiune. Este acesta punctul care a însemnat pentru Leibniz prilejul unei observaţii. Intr'o scrisoare din Noemvrie 1715 către Prinţesa de Wales, acesta spunea că, dacă Newton presupune existenţa spaţiului absolut ca precedent lui Dumnezeu, atunci el totodată neagă esenţa Acestuia; căci presupune că pentru Dumnezeu cunoaşterea este mediată, aşa dar lucrurile nu sunt creaţia lui. La această observaţie însă replica Samuel Clarke afirmând că adevăratul înţeles al ipotezei acesteia este altul, precizând că pentru Fiinţa supremă lucrurile există nemijlocit.

Dacă aşa dar, presupunerea unei cauze prime ca şi distincţia unui spaţiu şi a unui timp absolut însemnează puncte ce îl depărtează de însăşi regula metodei lui, ele se motivează prin acea atitudine de savant modern pe care s'a străduit s'o realizeze deplin. Căci grija cu care separă întotdeauna noţiunile credinţei de cele ale filosofiei naturii însemnează tocmai voinţa de păstrare a unui cerc, dincolo de planul cunoaşterii verificabile, în care domneşte căutarea cauzei prime, a izvorului ce străbate, creator de armonie, întreg cosmosul. Cele patru reguli cari apar la începutul cărţii III a *Principiilor* cuprind clar enunţată metoda cercetării lumii fizice în liniile limpezi ale empirismului: „1) Să nu admitem drept cauze decât acelea cari ne sunt necesare pentru a explica fenomenele; 2) Efectele de acelaş fel trebue atribuite, atât cât este posibil, aceleiaşi cauze; 3) Acele calităţi ale corpurilor, cari nu sunt susceptibile nici de creştere, nici de micşorare şi cari aparţin tuturor corpurilor asupra cărora se pot face experienţe, trebue privite ca aparţinând tuturor corpurilor în general; 4) In fizica experimentală, propoziţiile trase prin inducţie din fenomene trebue privite, cu toate ipotezele contrarii, ca exact sau aproape adevărate, până ce câteva alte fenomene le confirmă în întregime, sau arată că ele sunt supuse unor excepţii"[2]). Şi aceste reguli de metodă, care înseamnă menţinerea omului de ştiinţă în planul pur al concretului, se alătură totuşi, în aceeaşi carte a *Prin-*

1) Cit. în *Walter Frost*, op. cit. p. 433.
2) Principes, cit. v. II, cartea III, pp. 2—5.

cipiilor, de aceste rânduri pe care le întâlnim în Scolia generală, şi cari indică punctele unei înţelegeri a valorii cunoaşterei omeneşti; vorbind despre cunoaşterea lui Dumnezeu, Newton scrie: „Noi avem idei despre atributele sale, dar nu avem despre substanţa sa. Vedem figurile şi culorile corpurilor, auzim sunetele lor, atingem suprafeţele lor exterioare, simţim mirosurile, gustăm gusturile lor: dar cât priveşte substanţele intime, nu le cunoaştem prin nici un simţ, nici prin vreo reflexiune; şi avem încă mai puţină cunoştinţă despre substanţa lui Dumnezeu" [1]).

Cu Newton se defineşte astfel, prin toate cotiturile şi revenirile gândirii lui, aceeaşi voinţă de împreunare a lumii credinţei cu planul cunoaşterii ştiinţifice; această împreunare însemnând însă, de data aceasta, îmbogăţirea uneia prin cealaltă, perspective deschise adâncirii sentimentului religios prin cunoaşterea desăvârşită a admirabilului mecanism al universului.

Deismul.

Cu gândirea lui Newton suntem astfel în pragul secolului al XVIII-lea şi întâlnim între contemporanii săi chiar pe creatorii deismului. Ne aflăm în faţa unei gândiri care încearcă folosirea ultimelor puncte lămurite de empirismul lui Locke şi cari, reluând atitudinea mai veche a lui Herbert de Cherbury şi aceea a unor gânditori protestanţi ai primei jumătăţi a secolului al XVI-lea, constituie această viziune laică a unui univers, în care apare atât raţiunea clară şi spiritul critic al adversarilor dogmei catolice, cât şi voinţa de adorare şi entuziasmul religios pe care-l întâlneam la Newton. S'a putut încerca asemănarea gândirii secolului al XVIII-lea cu sofistica, deoarece s'ar putea vedea în ambele aceeaşi voinţă a discuţiei ultimelor margini ale cunoaşterii, aceeaşi depărtare de speculaţia metafizică şi aceeaşi raportare a totului la om. În deismul care domină în mare parte acest secol, apare afirmarea autorităţii raţiunii, centrarea tuturor intereselor gândirii asupra omului şi, pentru justa lui aşezare în univers, efortul lămuririi acestuia pe aceeaşi cale unică a raţiunii; se va adăoga uşor, voinţa lămuririi nu numai a universului, dar a vieţii sufleteşti însăşi prin raţiune singură; şi se va schiţa astfel, dincolo de deism, primul aspect al asociaţionismului care încearcă epuizarea faptului sufletesc complex într'un mecanism simplu, pentrucă material.

Am întâlnit prima formă a deismului la Herbert de Cher-

---

1) Principes, cit v. II, cartea III, p. 178.

bury; îl regăsim în parte la Locke, în scrierea asupra *Raționalității creștinismului*, încercând deasemenea arătarea identității religiei naturale cu creștinismul primitiv; Locke derivă din această afirmație, a generalității credințelor esențiale, ideia de toleranță; *Scrisorile asupra toleranței* însemnau, ca și pentru Taurellus și Herbert, voința separării Statului de Biserică, arătarea semnificației deosebite a fiecăruia, astfel posibilitatea constituirii fără teamă a unei libere gândiri. Alăturarea lui Locke grupului deiștilor apare neîntemeiată dacă avem în vedere numai afirmațiile cuprinse în *Incercarea asupra intelectului omenesc;* aci, fundarea empirismului cuprindea arătarea inexistenței unui principiu universal sau a unei credințe comune tuturor oamenilor; argumentarea lui Locke se îndreaptă limpede împotriva afirmațiilor despre ideile înnăscute. Totuși, în desvoltarea gândirii sale, Locke găsește punctul în care poate integra premisele unei religii naturale, arătând că întemeierea tuturor religiilor este, nu revelația, dar rațiunea. Inălțarea rațiunii la treapta de singură temelie a credințelor însemna astfel punctul esențial al deismului. Arătând adevărul revelației însăși, deismul îl va socoti, nu ca adevăr ce întrece rațiunea, ci ca simplu inteligibil prin rațiune, revelația fiind astfel numai o altă expresie a unui adevăr pe care și pe altă cale îl pot atinge.

In felul acesta creștinismul, desfăcut de toate elementele ce i s'au suprapus, apărea ca o religie naturală; în realitate însă, noțiunea de religie nu mai corespundea perfect acestei forme simplificate, schematizate, a creștinismului care își pierduse orice caracter de religie pozitivă și istorică, devenind în primul rând un sistem de morală laică. In cercetarea gândirii celor mai mulți dintre deiști, apare clară această alăturare de două perspective deosebite, întrucât fiecare dintre aceștia se declară creștin, neprimind totuși aceste elemente cari au constituit creștinismul ca religie. Identificarea rațiunii cu credința a dus la această reducere a faptului complex al credinței, care apare secătuit astfel de tot ceeace constituie specificul trăirii religioase.

Cel care a trezit mai multe discuții și a însemnat mai categoric această operație superficială de raționalizare a creștinismului, a fost John Toland (1670-1722), ale cărui prime opere apar încă la sfârșitul secolului XVII, contimporan cu scrierile lui Locke. In 1696, Toland publică *Christianity not mysterious*, operă care fu arsă la Dublin; în 1709, *Letters to Serena;* în 1710 vestitul și rarul *Pantheisticon*, publicat anonim și cu o in-

dicare fictivă a oraşului de tipărire: Cosmopolis. Această din urmă operă, scoasă în foarte puţine exemplare, vândută în ascuns pentru a atrage astfel mai mult curiozitatea publicului cetitor, cuprindea o largă expunere a panteismului ca religie, acest sens avându-l întregul aparat de organizare liturgică, de mister şi asociere ascunsă în vederea împlinirii unor rituri tainice. Creator al cuvântului panteist — căci celor cari în trecut însemnară deplin şi adânc această poziţie, li s'a dat numele de atei, cum a fost cazul lui Spinoza — Toland dădea religiei expuse înţelesul unui crez rezervat unui grup restrâns de credincioşi, în cerc închis. Opera lui s'a constituit prin atacuri împotriva Bisericii şi prin adoptarea unor puncte de gândire panteistă, cari au servit însă alcătuirii unei viziuni în care esenţa gândirii inspiratoare s'a pierdut. Atacuri împotriva Bisericii apar chiar în una dintre primele opere, acel *Creştinism lipsit de taine*, în care Toland arăta că nu există în Evanghelie nimic contrar raţiunii, dogmele creştine nefiind aşadar mistere; cartea produse răspunsurile lui Brown în Irlanda şi ale lui Th. Payne în Anglia, şi i se aduse ca primă acuzaţie aceea de socinianism. Dar, ambiţios, Toland va scrie mai departe şi în materiile cele mai diverse; va scoate o ediţie a operei lui Milton, se va introduce în vieaţa politică şi, plecat la Berlin de mai multe ori, va adresa apoi reginei Prusiei, Sofia-Charlotte, acele *Letters to Serena*, dintre cari notăm argumentele primeia: *Despre origina şi forţa prejudecăţilor;* al celei de a doua: *Istoria dogmei despre nemurirea sufletului la păgâni;* al celei de a treia: *Origina idolatriei şi fundamentele religiei păgâne;* iar a patra, adresată unui nobil olandez, demonstra că sistemul lui Spinoza a fost lipsit de fundament şi greşit în principiile sale.

Titlul complet al lui *Pantheisticon* însemna aproape un plan al cărţii: Pantheisticon, sive formula celebrandae Sodalitatis Socraticae, in tres particulas divisa; quae Pantheistarum, sive Sodalium continent: 1) mores et axiomata; 2) numen et philosophiam; 3) libertatem et non fallentem legem neque fallendam. Praemittitur de Antiquis et novis eruditorum sodalitatibus, ut et de Universo infinito et aeterno, diatriba. Subjicitur de duplici Pantheistarum philosophia sequenda, ac de viri optimi et ornatissimi idea, dissertatiuncula. Ceea-ce se desprinde din lectura acestei cărţi, care nu seamănă nici de cum cu o expunere de doctrină filosofică, ci se apropie mai mult de programul unor asociaţii secrete, este, în ultimă analiză, afirmarea panteismului; acesta înţeles însă, mai mult decât ca o concepţie cosmologică,

în semnificaţia lui de drum spre atingerea fericirii. Acele *Socraticae Sodalitates* erau prilejuri de discuţie a dogmelor acestei religii şi, prezidate de un Rege al Banchetului, ele însemnau un întreg ceremonial. Regele anunţa la începutul şedinţei: „Suntem devotaţi adevărului şi libertăţii, pentru a putea fi liberaţi de tiranie şi de superstiţie"; se începea apoi citirea unui Formular care cuprindea, între altele, aceasta: „In lume, toate lucrurile sunt Unul şi Unul este Totul în toate lucrurile". Asistenţa răspundea: „Ceea ce este Totul în toate lucrurile este Dumnezeu, etern şi imens, nici născut, nici pieritor. Din El s'a născut orice fiinţă şi orice Fiinţă se va întoarce în El, căci este pentru tot lucrul începutul şi sfârşitul" [1]).

In acest panteism al lui Toland s'a putut întrevedea influenţa lui Bruno. S'a putut preciza şederea acestuia în Anglia la finele secolului al XVI-lea şi publicarea la Londra, în aceşti ani, a operelor lui celor mai însemnate; s'a mai putut preciza în plus că ediţia completă a operelor lui Toland, apărută la Londra în 1786, în 3 volume, cuprindea două mici scrieri asupra filosofului italian. Panteismul Renaşterii, trecut prin Spinoza — întrucât *Scrisorile către Serena* arătau că *Etica* îi era bine cunoscută — se prelungea astfel până aci, îmbinat însă în mod interesant cu acest deism, în care apărea încă pe primul plan cultul raţiunii. Se poate spune într'adevăr că întâlnim la Toland ultimul aspect al panteismului Renaşterii, întrucât apare la el, nu atât ecoul marilor cuceriri ale ştiinţei, — aşadar nu atât împlântarea în perspectiva vastă deschisă de cercetările lui Newton — cât mai mult un entuziasm pentru desăvârşirea cosmosului şi o voinţă de identificare cu el. Atât în *Pantheisticon,* cât şi în *Scrisorile către Serena,* se exprimă acest entuziasm, şi îl regăsim reafirmat în faptul înţelegerii materiei ca pătrunsă ea însăşi de o mişcare străbătută de un sens finalist. „Mişcarea este proprie materiei", scrie Toland într'una din *Scrisori,* şi această arătare a unei imanente finalităţi a lucrurilor, această însufleţire a materiei însemna o reluare a uneia din atitudinile, a hilozoismului, Renaşterii. Linia acestuia se prelungeşte astfel limpede pentru a duce însă, în ultima concluzie, la altceva, la un deism ale cărui ultime desvoltări nu vor mai avea decât prea puţin din spiritul viu şi înflăcărat al Renaşterii.

1) Citat în *Nourrisson*, Philosophies de la nature, Paris, 1887, pp. 145—150.

Este cultul exclusiv al raţiunii care duce la această constituire a deismului, în care, deşi punctele de plecare au fost acestea ale unui entuziasm suscitat de armonia cosmosului, punctele de ajungere se vor defini în constituirea unei doctrine întemeiate pe cultul raţiunii şi astfel pe o purificare a credinţei de tot ce este element de mister. Intr'o pagină din *Pantheisticon* întâlnim: „Raţiunea este adevărata şi prima Lege, este torţa şi lumina filosofiei"... Pentru ca astfel, ideea religiei naturale să se afirme ca o concluzie strâns dedusă: „Pentru a trăi bine, virtutea singură este suficientă şi-şi este ea însăşi bogată răsplată". Astfel lui Toland i se va aplica pentru prima oară termenul de liber-cugetător; Molyneux, scriind lui Locke, în 1697, îl numeşte astfel, el însuşi spune despre el: „we freethinkers"... înscriindu-se astfel în linia toleranţei religioase care pleacă dela scriitorii protestanţi ai secolului XVI. In acelaş sens va face elogiul textelor evanghelice, în care vede adevărul raţional încă nefalsificat de elemente ulterioare; şi va afirma că faptul criticei raţionale a textelor de dogmă creştină nu le răpeşte întru nimic valabilitatea, întrucât revelaţia se rezolvă în elemente pe care orice raţiune le poate primi; era acesta, dela început, sensul scrierii: *Christianity not mysterious.*

Identificând astfel credinţa cu raţiunea şi pe Dumnezeu cu lumea, simplificând până la anulare faptul credinţei, doctrina lui se completează atunci când socoteşte ca sfinţi ai acestei noui religii pe marii gânditori ai tuturor timpurilor; cele trei zeităţi fiind, pentru acest panteism, libertatea, adevărul şi sănătatea. Dar doctrina, aşa cum e înfăţişată în *Pantheisticon*, era destinată numai unui grup de credincioşi, acelora care au un anumit grad de cultură. Toland înţelegea că ridicarea doctrinei lui la treapta de religie a tuturor nu poate reuşi, întrucât mulţimea are nevoie de o adevărată religie, pozitivă şi istorică. Incă odată, Toland apărea pe linia Renaşterii prin această separare a vulgului de grupul restrâns al iniţiaţilor şi prin rezervarea numai lor a deplinei libertăţi de conştiinţă. Ca şi umanismul Renaşterii, care însemna drum închis al gândirii, deasupra graniţelor naţionale, dar între graniţele unor anumite direcţii ale spiritului, iluminismul englez aducea această nouă grupare a celor demni de a-şi călăuzi vieaţa după legile raţiunii şi după credinţa fundată unic în conştiinţa lor.

In această curioasă îmbinare de ceremonial misterios, de formulări pretenţioase şi în această prezintare a panteismului ca religie a unei secte închise, nu putem să mai deosebim liniile

unui adevărat sistem de gândire. Deismul englez se alcătueşte, în acest caz, dintr'un mozaic de idei — multe străine gândirii autentice — şi din această îmbinare care nu poate prezinta semnificaţia unei atitudini spirituale pure. Toland apare astfel ca tip de nemăsurată ambiţie, de spirit sectar şi îndrăzneală în toate afirmaţiile, gândirea fiindu-i mijloc de atingere a gloriei uşoare şi sgomotoase. Aşa, *Pantheisticon* era tipărit în cerneală roşie şi neagră şi cuprindea texte ce voiau să contrafacă textele de liturghie[1]).

Dar întâlnim la Anthony Collins (1676-1729) acea ordonare a ideilor şi acea mai justă definire a deismului, pe care nu le-am putut găsi la Toland. Collins era unul din discipolii apropiaţi ai lui Locke, ale cărui scrieri asupra credinţei şi toleranţei pot fi privite de data aceasta într'adevăr ca puncte de plecare ale deismului. Dacă în *Philosophical inquiry concerning human liberty* (1717) şi în *A dessertation on liberty and necessity* (1729) apare preocuparea problemei voinţei, în a cărei rezolvire Collins se întemeiază pe Locke, scrierea cea mai interesantă pentru cunoaşterea poziţiei întregului deism, este *A discourse of freethinking*, apărut la 1713, în care întâlnim depăşit punctul de vedere biblic al lui Locke şi totodată punctul de vedere încă foarte creştin al lui Toland. Critica textelor religioase este într'adevăr pentru Collins prilej de totală negare a valorii lor. Intemeiat pe o cercetare atentă a ceea-ce se spusese până atunci asupra acestor texte, ducând mai departe opera de analiză critică începută de Renaştere, Collins a arătat că nu poate fi vorba de siguranţă în interpretarea textelor, deci nici de unitate de vederi în privinţa semnificaţiilor lor; el precizează că profeţiile Vechiului Testament pot avea cel mult un sens alegoric, depăşind astfel sensul istoric care li se atribue de obiceiu. Indepărtând astfel tot materialul străin şi suprapus, mulţimea prezicerilor şi a minunilor, Collins ajunge la identificarea creştinismului cu o pură doctrină etică, aşa cum încercase să arate mai înainte Herbert de Cherbury. Intr'adevăr, concluzia acelei laborioase analize a textelor nu putea fi decât această negare a rostului religiei pozitive, astfel afirmarea dreptului la absoluta libertate a credinţei şi la crearea unei religii laice fundate pe o doctrină etică raţională. Drumul către Dumnezeu va fi astfel pentru fiecare dintre noi altul, va trebui să

1) *Nourrisson*, op. cit. p. 174.

fie acela pe care fiecare îl poate realiza singur pentru mântuirea lui.

Arătarea acestei depline elasticităţi a faptului credinţei a provocat răspunsuri aspre, cum a fost acela al lui Ibbot: *The true notion of the exercise of private judgement or Freethinking* (1737), în care se afirmă dreptul libertăţii de credinţă dar se arată că Ant. Collins nu s'a condus numai după acest principiu pur al adevărului, şi că în critica textelor istorice nu a dovedit prea multă şi nici prea exactă cunoaştere a istoriei. Atitudinea oamenilor Bisericii însemna recunoaşterea netă a afirmării mai clare a deismului în scrierile lui Collins. Căci, dacă acesta reducea creştinismul la o doctrină etică, punctul deosebitor faţă de Toland apărea în mai neta lămurire a poziţiei lui; nimic din panteismul aceluia nu mai apare acum, nimic din acel cult al cosmosului pe care Toland îl arăta ca isvor al credinţei în natura divină a mecanismului acestui univers. Collins a păstrat esenţa eticei creştine şi credinţa în nemurire ca şi într'un Dumnezeu superior creaţiei; dar ele îi apar nu ca fapte de credinţă, ci afirmaţii ale unei necesităţi logice a gândirii. Ceea-ce va fi uscăciune şi intelectualism steril în deismul englez apare acum în scrierile lui Collins, deoarece Toland participă încă la ácea înfiorare religioasă pe care o trădează gândul lui Newton, la acea înţelegere a cosmosului ca operă desăvârşită străbătută de un înţeles divin.

Matthews Tindal (1656-1733) publică la 1730 *Christanity as old as the creation*, în care apare dusă mai departe poziţia lui Collins. Intr'adevăr, în sensul spiritului cosmopolit al acestui început al secolului luminilor, Tindal nu mai face critica textelor biblice pentru găsirea fundamentelor celor mai logice şi mai comun acceptate ale creştinismului ci, ducând până la capăt concluzia ce necesar se deprinde din această analiză, depăşeşte punctul de vedere unic creştin şi găseşte o totalitate de principii cari, în esenţă creştine — în înţelesul etern al cuvântului — aparţin de fapt şi omenirii anterioare creştinismului istoric. Viziunea pur raţionalistă, care a viciat în tot cursul secolului al XVIII-lea justa înţelegere a faptului social, apare şi aci în acest ultim pas spre raţionalizarea faptului credinţei. Tindal socoteşte că toate religiile istorice apărute în cursul secolelor au fost numai modificări sau derivări ale unei prime religii originare, comune tuturor, religie naturală la care omul trebue să revină parcurgând înapoi acelaş drum, desbrăcând treptat religia lui actuală de tot ce i s'a adăogat străin şi de prisos.

Creştinismul înseamnă un prim pas spre purificare, dar înțelegerea lui rațională va putea duce la o religie laică în cari vor persista ca esențiale credința într'un Dumnezeu superior creației şi credința în nemurire. In mod interesant însă, în acest punct deismul lui Tindal coincide cu filosofia morală a lui Shaftesbury; căci credința în Dumnezeu şi în nemurire se întemeiază, ca şi doctrina etică a acestei filosofii, pe credința că Dumnezeu a creat pe om pentru fericire, că astfel vieața lui este destinată realizării uşoare şi desăvârşite a împăcării, ca o garanție a existenței lui armonioase şi bune. Optimisul secolului luminilor se lămureşte astfel în această limpede viziune a unui cosmos al cărui creator poartă grija fericirii făpturilor lui.

Intre 1737 şi 1740 apare scrierea lui Thomas Morgan, (moare la 1743), *The moral philosopher,* în trei volume; iar la 1741 apărea volumul al patrulea cu titlul *Physico-Theology*. Concepută în forma unui dialog între un deist creştin, Philalethes şi un iudeo-creştin, Theophanes, cartea era o prețuire a Vechiului Testament ca superior celui nou, o încercare de a readuce în vieață credințele primului creştinism; era astfel un pas făcut în sensul aceluiaş deism pe care un Collins şi un Toland îl ilustrau pe calea scrierilor de doctrină. In această voință de raționalizare a religiei şi în acest cosmopolitism spre care tindea credința europeană, Thomas Chubb (1679-1747) scrie acel *The true Godspel of Jesus Christ* (1738) care încerca o expunere a creştinismului în afara oricăror probleme de exegeză, lămurind, din tot ce s'a scris, sensul religios şi moral cel mai adânc al credinței creştine; la fel era şi direcția de gândire a celeilalte scrieri a lui Chubb, din 1730: *A discourse concerning reason with regard to religion.*

In desvoltarea deismului apare însă la un moment dat prea net contrastul între cele două clase pe cari Toland le separase; la aceeaşi dată când se formulau principiile unei religii libere, persista încă religia pozitivă şi istorică. Luminează acest contrast Lordul Bolingbroke (1672-1751) care, om desăvârşit al acestui secol cosmopolit, este foarte mult timp oaspetele Franței şi este prieten apropiat al lui Voltaire. Atitudinea lui poate interesa aci ca un comentariu interesant la ideologia deiştilor. Bolingbroke constată existența atât de deosebită, deşi contemporană, a unei religii naturale şi a uneia încă strâns legată de Biserica organizată şi, afirmând necesitatea acesteia din urmă, observă că un filosof nu poate primi contradicțiile

textelor religioase, dar trebue să recunoască necesitatea lor ca mijloc de întemeiere şi de păstrare a autorităţii sociale. Iată cum, menţinând exclusivismul Renaşterii, aristocratismul lui Bolingbroke prelungea aceeaşi separare a omului cult de vulg. Om politic, participând bogat la faptele vremii, nu putem vorbi de o închegare de gândire care să însemne rezultatul unei atitudini închise şi bine fixate; putem vorbi numai de unele puncte de gândire care îl integrează atitudinii epocii. Apropiat de deism prin dispreţul clar exprimat faţă de speculaţia metafizică, consideră cu neîncredere gândirea lui Descartes şi a lui Leibniz, numindu-l pe acesta din urmă: „one of the vainest and most chimerical men that ever got a name in philosophy"[1]). Negând posibilitatea ontologiei, recunoaşte însă, în linia deismului, existenţa lui Dumnezeu, întemeindu-se pe argumentul psicho-teologic, şi, deşi prieten al lui Voltaire, nu admite progresul, vorbind numai de un proces de urcare şi coborîre în evoluţie. Numai în acest sens adversar credinţelor secolului lui, Bolingbroke strânge însă laolaltă toate celelalte aspecte ale acestei gândiri: acceptă empirismul lui Locke şi materialismul lui Condillac, indicând o poziţie baconiană atunci când defineşte scopul filosofiei; şi, completând acest punct de vedere uman pur, această mărginire a înţelegerii oricărei credinţe în semnificaţia ei utilitară, Bolingbroke scrie acele *Letters on study of history*, apărute întâi la 1738, completate la 1752, arătând, în această cercetare pragmatică a istoriei, că egoismul este mobilul tuturor acţiunilor morale; se completa astfel viziunea sa pesimistă despre lume. Afirmarea în plus a teismului care se găseşte integrat unui complex străin şi nearmonizat lui, înseamnă amestecul hibrid la care putea duce deismul; atitudinea lordului Bolingbroke însemna negarea ultimilor credinţe, deşi totodată apărea afirmată necesitatea lor practică.

In linia aceluiaş deism, deşi însă cu preocuparea dominantă a eticei, în linia astfel totodată a filosofiei morale, apare Joseph Buter, (1692-1752), care se situiază în direcţia gândirii lui Shaftesbury. Dacă pentru acesta apărea necesară admiterea unui simţ moral înnăscut, aparţinerea lui Butler la atitudinea rezultată din deism se lămureşte prin aceeaşi comună depărtare de punctul de plecare al empirismului lui Locke. Pentru deişti ca şi pentru Butler, apare necesară presupunerea unui sentiment religios comun tuturor, înnăscut, şi astfel întemeierea religiei şi a eticei naturale.

1) Citat în *Brockdorff*, op. cit. p. 70.

Butler numeşte această dispoziţie morală originară „principiu al reflecţiei sau conştiinţă" şi expune esenţa gândirii lui în *Sermons upon human nature, or man considered as a moral agent* (1726); iar mai târziu în *The analogy of religion, natural and revealed, the constitution and course of nature* (1736). Plecând dela Shaftesbury, Butler analiza principiul reflecţiei, încercând să atingă întemeierea etică a faptelor pe această realitate interioară a conştiinţei; care pentru el înseamnă autoritatea cea mai ascultată, întrucât este prezenţa în noi a unei obligativităţi superioare, este necesitatea împlinirii legii morale pe care o cuprindem în noi. In acest sens scrie Butler: „It is by this faculty (conscience) natural to man, that he is a moral agent, a law to himself" 1). Afirmând mai departe că glasul conştiinţei înseamnă totodată calea noastră spre bine, aceasta înseamnă nu numai existenţa interioară a legii morale, aşadar libertatea reală, ci, mai mult, înseamnă siguranţa fericirii. In această etică fundată pe principiul autorităţii interioare se introduce astfel la un moment dat punctul de vedere al utilitarismului. In Predica III, Butler spune: „conştiinţa şi iubirea de noi înşine ne conduc — dacă ne înţelegem bine fericirea — totdeauna pe acelaş drum. Datoria şi interesele noastre coincid deplin. In cea mai mare parte, chiar în lumea aceasta; deplin însă, dacă luăm în consideraţie viitorul, întregul existenţei noastre" 2); regăsim acest moment utilitar în alte afirmaţii ca aceasta: „Putem admite fără a face rău moralei şi religiei că, dintre reprezentările noastre, cele ale fericirii şi nefericirii ne sunt cele mai apropiate; ele se vor arăta şi trebue să se arate superioare chiar celor de ordine, frumuseţii şi armoniei, în caz că vreodată am putea crede că între ele şi fericirea noastră apare vreo contradicţie" 3). Intregul predicii din care am citat aceste rânduri, predica a XI-a, precizează astfel esenţa utilitaristă a doctrinei, afirmând că eticul este căutarea binelui în sine, dar acesta el însuşi trebue să apară util propriei noastre fericiri, sau cel puţin nu contrar ei. Această atitudine de gândire aparent contradictorie se lămureşte însă în lumina punctului ei de plecare, acesta fiind afirmarea unui principiu etic înnăscut; ca şi pentru deism, această credinţă în esenţa etică proprie întregii omeniri înseamnă fundamentul optimismului, întrucât susţine credinţa în fericirea fiecăruia şi în bunătatea acestei lumi, credinţă ce

1) Citat în *Jodl*, Geschichte der Ethik, v. I, p. 409, nota 24.
2) Ibid. p. 193.
3) Ibid.

înseamnă înțelegerea lumii ca desăvârșit organizată, dela început, spre binele nostru. Ceea-ce mai departe apare ca moment pur etic în gândirea sa, ca depășire a utilitarismului pe care l-am bănuit în unele puncte, se lămurește tocmai prin înțelegerea conștiinței ca prezență divină în noi, și astfel considerarea valorii faptelor în perspectiva unei finalități superioare aceleia pe care o poate însemna vieața pământească; în acest sens, Butler poate scrie că o acțiune nu trebue judecată după urmările ei, nu acestea putând fi criteriile valorii pe care o reprezintă: „The goodness or badness of actions does not arise... from their being attended with present or future pleasure or pain, but from their being what they are... Or in other words, we may judge and determine, that an action is morally good or evil, before we so munch as consider whether it be interested or disinterested" [1]).

Psihologia.

Dar în cuprinsul celei de a doua jumătăți a secolului se desvoltă, pe urmele speculației lui Locke, acel materialism care avea să crească deplin în filosofia franceză a timpului. L-am putut socoti pe Locke drept punct de plecare al deismului; dar tot în gândirea lui apar originele celeilalte direcții a cercetărilor englezi: căci din gândirea lui a derivat, pe de o parte spiritualismul lui Berkeley, desvoltând până la capăt problema calităților primare; și tot dela Locke a putut să derive materialismul lui Hartley și Priestley cari, în lumina mărginită a empirismului, ajungeau la o concluzie nouă. Materialismul acestor doi psihologi apare astfel în parte contimporan cu deismul, și echivalența lor de spirit nu este greu de definit, ca fiind asemenea o atitudine de spirit modern, sau o voință de înțelegere a omului — ca și a cosmosului, — în marginile singure ale rațiunii. In deism ca și în această speculație, pe baze de psihologie, apare astfel centrarea interesului de cunoaștere asupra omului: desfăcut de raporturile lui cu o lume supranaturală, capabil să se mântuie și să înțeleagă creația în lumina simplificatoare și ordonatoare a rațiunii, această rațiune ea însăși va fi lămurită acum, în originile ei, ca tot atât de simplă și ușor de înțeles în mecanismul ei.

Psihologia asociaționistă își găsește punctul de plecare la David Hartley (1704-1757) a cărui gândire se desvoltă în

1) Citat în *Jodl*, op. cit. pp. 409—410, nota 25.

cuprinsul primei jumătăţi a secolului. Scrierile cele mai cunoscute sunt: *Coniecturae quaedam de motu sensus et idearum generatione* (1746); *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (1749). Opera ultimă în deosebi însemnează poziţia grea şi nouă a lui Hartley, căci asociaţionismul lui, de reflexe materialiste, se găseşte nu de puţine ori în contradicţie cu sufletul lui religios. Incă odată, încercarea păstrării gândului pe linia unică a omenescului şi călăuzirea lui spre găsirea adevărului ştiinţific se loveşte — ca şi în cazul lui Newton — de o profundă conştiinţă religioasă, pentru care împăcarea celor două puncte de vedere nu era uşoară. Asociaţionismul apăruse încă cu câţiva ani mai înainte în scrierile lui Peter Brown care publicase la 1719: *The procedure, extent and limits of human understanding*. Hartley îl va duce mai departe, încercând deducerea proceselor spirituale din diverse tipuri de combinări de mişcări fiziologice, şi va arăta astfel strânsa dependenţă a celor două lumi ce constituie totalitatea vieţii omeneşti, pe care însă nu le va identifica, neatingând astfel deplin materialismul. Pentru Hartley, analiza unui proces sufletesc duce la discernerea unor elemente simple, constitutive ale lui prin anumite legi de combinare mecanică; aceste elemente sunt însă pentru el deasemenea spirituale. Punctul de plecare îi era astfel paralelismul psiho-fizic, de inspiraţie spinoziană poate, sau născut din ocazionalismul cartezian; ambele nume pot fi citate aci ca origini ale unui curent ce avea să ducă departe de gândirea celor doi filosofi. Fiecărui proces psihic îi corespunde aşa dar unul material sau fiziologic, o producere de anumite grupuri de vibraţiuni în substanţa nervoasă; şi deosebind procesele psihice simple de cele, complexe, deosebeşte deasemenea grupuri de vibraţii, sinteze nervoase mai bogate sau mai puţin bogate. Repetarea frecventă a unui acelaş grup de excitaţii, căruia îi corespunde un acelaş grup de sensaţii totdeauna asociate, produce constituirea treptată a unor anumite combinaţii tipice care pot fi uneori de o atare complexitate încât să nu mai apară limpede raportul cu elementele cari de fapt le alcătuesc. Dar pentru viitor, Hartley vedea posibilitatea despicării faptelor sufleteşti celor mai complexe în tot atâtea elemente simple, „ideas of sensations". Hartley folosea în sistemul lui de explicare o serie de diviziuni materialiste vorbind despre urmele (traces) pe cari le lasă faptele împlinite, de putinţa combinării lor prin reproducere mecanică, de constituirea astfel a faptelor complexe de pasiune din agregate de idei. Specificitatea proceselor spi-

rituale se pierde în această mecanică explicare a naşterii lor.

Lămurind astfel geneza proceselor psihice, Hartley arăta în cartea următoare, *Observation on man*, paralelismul perfect între material şi spiritual, şi lămurea mai adânc vibraţiunile substanţei nervoase însăşi ca determinate de o anumită cauzalitate mecanică sau de excitaţii periferice. Afirmarea paralelismului psiho-fizic a provocat definirea gândirii lui Hartley ca materialistă, deşi el nu identifica cele două serii de fapte; dar în această explicare a procesului naşterii sentimentelor ca şi a voinţei dintr'un mecanism de combinare a unor elemente spirituale şi totalităţi previzibile, Hartley trebuia să ajungă — ceeace contrazicea convingerile lui cele mai scumpe — la negarea libertăţii voinţei. In analiza faptelor vieţii morale însăşi, Hartley arăta producerea lor deasemenea prin asociaţie. Arăta ca origină a lor numai sentimentul de plăcere sau neplăcere care, ca atitudine egoistă, au fost la început singurele cari au determinat judecăţile noastre de valoare; din această coexistenţă primă a unui sentiment de plăcere sau neplăcere proprie faţă de un anumit obiect, s'a ajuns la producerea anumitor judecăţi de valoare independente treptat de atitudinea noastră egoistă, aşa dar la judecăţile pe cari le numim morale. Analiza lui tindea spre arătarea naşterii, prin asociaţie, a faptelor morale, accentuând că în faptele de repetiţie, în grupele de sentimente cari revin, se observă eliminarea treptată a celor neplăcute în favoarea celor plăcute, care sunt puse în lumină, din grupe amestecate de sentimente rezultând astfel, aproape printr'un proces de economie sau reducere nivelatoare, cu direcţia binelui, un sentiment omogen care ajunge criteriul de judecată sau judecată de valoare. Analiza lui conchidea astfel aproape în sensul credinţei că repetarea şi deci gruparea sentimentelor în anumite asociaţii se face astfel încât să producă cel mai plăcut sentiment individului.

Hartley era medic şi pe primul plan a trebuit să-i apară punctul de vedere ştiinţific, astfel siguranţa de neînlăturat a paralelismului psiho-fizic şi a constituirii faptelor sufleteşti din grupări de vibraţiuni nervoase. Dar, dincolo de această latură a gândirii lui, apare aceea care aminteşte de Newton, în deismul ce se schiţează dincolo de analiza strâmtă a sufletului. Acest deism al lui Hartley se defineşte în conceperea unei existenţe a lui Dumnezeu ca persoană, această idee de Dumnezeu şi simţul moral susţinându-se reciproc, deoarece pentru el eticul este produsul unei cauzalităţi divine; între aceste două serii de

existenţe, raportul este, mai mult decât psihologic, metafizic fundat, ordinea conducătoare a lumii ca şi a sufletului fiind aceeaşi. Hartley schiţa o scară a eticului, dela sensualitate, prin simpatie, până la teopatie sau sentiment religios şi sentiment moral, această din urmă treaptă însemnând totala dăruire lui Dumnezeu; posibilă, deoarece Hartley vorbeşte despre o cauzalitate divină care pătrunde lumea şi înseamnă astfel acelaş optimism ca şi al şcolii lui Shaftesbury.

Cu Hartley suntem astfel încă în această poziţie nedefinită, pe care materialismul francez avea s'o clarifice; un pas mai departe apare însă tot în Anglia, la Priestley.

Om de ştiinţă ca şi Hartley, cunoscut chimist, Priestley (1733-1804), trăeşte în a doua jumătate a secolului. A lăsat mai întâi un comentariu al teoriilor lui Hartley: *Hartley's theory of human mind on the principles of association of ideas* (1775); ceva mai târziu publică *Disquisitions relating to matter and spirit,* şi, în acelaş an 1775: *The doctrine of philosophical necessity*. Format deasemenea în spiritul unei credinţe, a studiat mai întâi teologia; a emigrat în Statele-Unite şi a trăit acolo până la sfârşitul vieţii. Depăşind pe Hartley, Priestley va rezolva psihologia în fiziologie: „It is not impossible, but that in time we may see how it is that sensation results from organisation". Raţionamentul lui pleca dela constatarea că toate sensaţiile sau ideile ne sunt date prin mijlocirea simţurilor exterioare, transmise fiind prin nervi; rolul filosofului nu va fi de a cunoaşte ce sunt aceste sensaţii, întrucât sunt conţinute în spiritul nostru, dar să cunoască acea afecţiune a creerului, care corespunde sensaţiei. Este astfel o limitare a rolului psihologiei numai la această cercetare fiziologică pentru găsirea acelor vibraţiuni sau grupuri de vibraţiuni cari corespund anumitor sensaţii. Continuând asociaţionismul lui Hartley, îl aplică deasemenea explicării naşterii tuturor faptelor sufleteşti, şi astfel procesele cele mai complexe ale spiritului se reduc la acest mecanism simplificat al modificărilor treptate şi combinate. Totuşi în această analiză a vieţii sufleteşti, Priestley accentuiază caracterul ei teleologic, alcătuirea ei în aşa fel încât să-i fie îngăduită cea mai justă adaptare şi cea mai bună folosire a lumii.

Materialismul lui Hartley şi Priestley a determinat o serie de scrieri polemice între cari pot fi citate acelea ale lui J. Berington: *Letters on materialism and Hartley's theory of the human mind addressed to Dr. Piestley* (1776); la scrierea platonicianului Richard Price, *Letters on materialism and philo-*

sophical necessity (1778), Priestley răspundea în acelaş an prin: *Free discussion of the doctrines of materialism.*

Dar scrierile lui Hartley şi Priestley însemnau totuşi începutul materialismului care de aci trecea în filosofia franceză. Este legătura încă strânsă cu deismul care salvează atitudinea gânditorilor englezi de materialismul deplin afirmat; căci întâlnim, la ambii, afirmarea existenţei necesare a unei inteligenţe superioare creatoare. Se încheie astfel cu ei linia acelei gândiri care, plecată dela Herbert de Cherbury şi Newton, a însemnat cu fiecare pas pătrunderea tainelor mecanismului ce constituie cosmosul, şi a fost în acest fel voinţă de încercuire a lui între liniile clare ale gândirii omeneşti. Deismul care s'a constituit din această coborîre a misterului în lumina raţiunii a putut fi totuşi, în gândirea unor spirite mari, cum a fost Newton, posibilitate de reală trăire a sentimentului religios, iar cercetarea ştiinţifică a mecanismului vieţii sufleteşti nu a putut duce nici ea, deocamdată, la golirea lumii de un înţeles superior. Ceeace încă astăzi poate fi valabil din străduinţa de înţelegere a deiştilor, este acest nucleu luminos al entuziasmului pentru desăvârşita alcătuire a cosmosului. El singur, condensat în gândirea lui Newton, însemnează perspectiva nouă a acelei epoci şi efortul ei de înţelegere.

Filosofia morală engleză din sec. XVII şi XVIII

A. — 1. Filosofia morală engleză din secolele al 17-lea şi al 18-lea cuprinde gânditori cu orientări diferite.

Cei mai mulţi din aceşti filosofi nu sunt exclusiv moralişti, profesionişti ai filosofiei morale (cum e de pildă, Hutcheson). Unii sunt metafizicieni de seamă (Cudworth şi Clarke); alţii, teoreticieni subtili ai cunoaşterii (Hume). Printre ei sunt economişti vestiţi (Adam Smith), politicieni iscusiţi (Shaftesbury), teologi şi exegeţi abili ai scripturilor (Cumberland, More) şi „eseişti" străluciţi în sensul montaignan al cuvântului (Mandeville).

Dacă li se dă totuşi numele generic de „moralişti", este pentru că principala lor preocupare filosofică a fost de ordin etic, sau pentru că în acest domeniu s'a resfrânt, mai ales, influenţa lor.

Filosofia lor aparţine celor mai deosebite curente. Unii ţin încă de aristotelismul medieval. Alţii încearcă să reînvie,

pe urmele Renașterii, influența platoniciană. Câțiva din ei sunt tributari inducției baconiene și empirismului lui Locke. Ceilalți, analiticei carteziene și raționalismului leibnizian.

Orientarea lor etică nu este mai omogenă. Unii cred în existența înăscută a ideilor morale. Alții slăvesc, dimpotrivă, virtuțile moralizatoare ale educației și obișnuinței. Câțiva caută temeiul bunei purtări în intelect, alții în aplicarea omului către semeni.

Idealul moral e, pentru unii, plăcerea și pentru alții, folosul, interesul bine înțeles. Dacă cei mai mulți sunt altruiști și optimiști și cred în aplecările generoase ale omului și 'n potrivirea firească a interesului individual cu cel obștesc, nu lipsesc însă nici egoiști și pesimiști, cari cred, la fel cu Hobbes, în desacordul natural dintre individ și obște.

Cu toată diversitatea de păreri, moraliștii englezi din secolele cercetate, pot fi împărțiți în trei curente principale.

1. *Scepticismul moral* și doctrinele autoritariste legate de el, care se desvoltă la Londra, sau în exil, în legătură cu pretențiile de justificare a monarhiei absolute.

2. *Intelectualismul ineist*, platonizant, care se desvoltă în sfera de influență a colegiilor dela Cambridge, în strânsă legătură cu anglicanismul, care joacă în această epocă rolul de mijlocitor între doctrinele extreme.

3. Așa numitul *empirism moral*, sentimentalismul, care se desvoltă mai ales în jurul Universității dela Glascow, în legătură cu liberalismul.

Caracterul general al filosofiei morale engleze din veacurile 17 și 18 este *autonomismul naturalist*, descoperirea omului „moral prin firea lui", nu după porunca divină. Prin aceasta, etica englezească se integrează în tendința generală a filosofiei moderne, care, în acelaș timp în care dislocă pe om din centrul universului material, îl substituie lui Dumnezeu, în centrul lumii morale. In istoria filosofiei moderne, etica engleză reprezintă deci o punte de trecere dela scolastică la Kant.

Mișcarea particulară a filosofiei morale englezești, prin care se realizează această trecere, este o alunecare treptată dela intelectualismul moral al școalei filosofice dela Cambridge, la sentimentalismul moral al școalei scoțiene.

Intelectualismul moral care înflorește la sfârșitul veacului al 17-lea la Cambridge, reia tezele naturaliste ale aristotelismului medieval, opunându-le tezelor sceptice și autorita-

riste din patrimoniul nominalismului scottist şi occamian, re-exploatate de Hobbes în folosul autorităţii de stat.

Luptând împotriva misticismului autoritarist al augustinismului medieval, după care: *Nu e nici bine, nu e nici rău, decât porunca lui Dumnezeu*[1]), pe care ateul Hobbes o răstălmăcise în sensul pământesc: *Este bine şi este rău, ce porunceşte şi ce opreşte, domnul şi stăpânul tău*[2]), — treptat ideea tomistă după care binele e făptuirea potrivită firii, pentru că *făptuirea după fire, e a lui Dumnezeu voire*[3]), se desbracă de orice întregire divină, prin convingerea că *între Dumnezeu şi fire, nu poate fi împotrivire,* fie pentru că Dumnezeu nu există (ateism), sau nu e deosebit de fire (panteism), fie pentru că rânduiala acestei firi reprezintă toată lucrarea lui Dumnezeu (deism), şi ca atare acesta n'o poate schimba fără să se împotrivească sie-şi (raţionalism).

Această decapitare a eticei scolastice începută la Cambridge, în prima jumătate a secolului al 17-lea, se desăvârşeşte la Glascow de filosofii şcoalei scoţiene, în a doua jumătate a secolului al 18-lea. După aceşti filosofi, omul are o facultate firească prin care deosebeşte binele de rău. El nu are deci nevoie de altă călăuză decât de propriul său cuget, care dela sine îl îndeamnă spre binele tutulor. Prin aceasta revoluţia e terminată. Conştiinţa individului se substituie divinităţii şi armonia socială, mântuirii tutulor.

Alunecarea eticei engleze dela o poziţie la alta, dealungul celor două secole, nu e fără legătură, cu prefacerile societăţii englezeşti din acea vreme. Veacurile 17 şi 18, sunt în Anglia veacurile revoluţiei burgheze, capitaliste, triumfătoare politiceşte cu Wilhelm de Orania asupra încercărilor de înscăunare a absolutismului sub cei din urmă Stuarţi, şi economiceşte, cu revoluţia industrială. E deci firesc, ca mişcarea ideilor să resfrângă fizionomia generală a spiritului epocei.

---

1) *Duns Scot,* De rerum principio, în Opera Omnia, III, 38, 5, şi Super libros quatuor magistri sententiarum, ibid. VIII, 919, c. f., *Landry,* Duns Scot, 1 vol. în 80, Paris (Alcan) 1922, pag. 254 şi urm. Vezi de asemeni pentru Occam: *De Wulf,* Histoire de la philosophie médiévale, 2 vol. în 8; Paris şi Louvain (Alcan) 1925, c. f., vol. II, p. 172, Nr. 374.

2) „Ad Summam potestatem attinet opinionum omnium judicatio. Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum, a habente potestatem summam prescribendae sunt". *Hobbes,* Leviathan, cap. VI, c. f., *Jodl,* Geschichte der Ethik, 2 vol., în 8; Stuttgart u. Berlin, (Cotta) 1930, vol. II, pag. 602, nota 19.

3) „Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem". *Tomas Aquinas,* Summa contra gentiles, III, 21, c. f., *Gilson,* Le Thomisme, 1 vol. în 8; Paris (Vrin) 1927, pag. 290 şi 179.

chiar dacă nu totdeauna filosofii sunt cei ce trag sforile istoriei. Intre strămutarea certitudinei în individ și triumful guvernământului de opinie există corelația sigură impusă de structura tipului burghez.

Corelația aceasta apare și mai evidentă în liniile sale generale, dacă observăm centrele în jurul cărora se desvoltă fiecare curent, fizionomia lui caracteristică și legăturile lui cu diferitele orientări sociale ale epocii.

2. — Cel dintâi dintre acești filosofi e Richard Cumberland (1632-1718). Filosof și teolog, Cumberland publică la Londra în 1672, *De legibus naturae disquisitio philosophica...*, în care combate doctrina lui Hobbes, arătând că fericirea individului nu este scopul suprem, că răsboiul tutulor cu toți nu e starea naturală a oamenilor și că legea n'are origină în convenție și în frică, ci în constituția firii omenești.

Natura a înscris în sufletul omenesc „bunăvoința" către semeni, pe care o descoperă omului „dreapta judecată" (recta ratio). Bunăvoința e o lege naturală, generală tutulor oamenilor, având drept autor pe Dumnezeu și drept sancțiune fericirea. Prin ea, bunăstarea individului se acordă cu interesul public.

Apropiată de doctrina „dreptului natural" al lui Grotius și de doctrinele scolasticei suareziene și tomiste, gândirea lui Cumberland încearcă să împace filosofia cu teologia, rațiunea cu sentimentul, egoismul cu altruismul și morala intenției cu etica rezultatelor. Prin acest efort de sinteză va înrîuri asupra sistemelor următoare, constituind cadrul problemelor care vor forma obiectul controverselor filosofiei morale englezești și schița soluțiilor acestora.

3. — Dintre filosofii platonizanți cunoscuți sub numele școalei dela Cambridge, cel mai însemnat pentru filosofia morală este Ralph Cudworth (1617-1688), erudit metafizician spiritualist. Din opera lui îndreptată împotriva ateismului și nominalismului moral al lui Hobbes n'a apărut în cursul vieței sale decât *Adevăratul sistem intelectual (The true intellectual System)* la Londra, în 1678, în care combate cele trei forme principale ale ateismului: fatalismul materialist, care suprimă libertatea, pe Dumnezeu și orice spirit, fatalismul teologic, care face ca binele să atârne de bunul plac și fatalismul istoric, care confundă providența cu legea naturală.

Originalitatea concepției sale metafizice stă în teoria *naturii plastice*, realitate spirituală lipsită de libertate, inter-

mediară între Dumnezeu şi materie, analogă „sufletului lumesc" al filosofilor antici. In afara ei, animismul său admite o forţă spirituală pentru fiecare fiinţă.

Opera lui etică, cuprinsă în *Tratatul privitor la morala eternă şi neschimbătoare (A treatise concerning eternal and immuable Morality)* n'a apărut decât după moartea sa, la Londra, în 1731, publicată de nepoata lui, Lady Masham, prietena lui Locke. Ideile sale fuseseră desvoltate însă între timp de alt filosof platonizant Henry More (1614-1687), în *Enchiridion Ethicum*. Esenţa acestei doctrine stă în tăgăduirea nominalismului moral care întemeiază norma pe arbitrariul divin şi în afirmaţia că legea morală are o necesitate firească, ce se impune chiar şi divinităţii.

4. — Un alt filosof spiritualist, înrudit ideologic cu filosofii dela Cambridge, deşi mai apropiat de cartezianism decât de platonismul acestora, e Samel Clarke (1675-1729). Operele sale principale sunt: *Dovedirea existenţei şi atributelor lui Dumnezeu, spre a sluji drept răspuns lui Hobbes, lui Spinoza şi partizanilor lor (A demonstration of the beeng and attributes of God...)* publicată în 1706, *Cuvântarea asupra datoriilor imuabile ale religiei naturale (Discourse concerning the unchangeable obligations of the natural religion)* din 1708 şi *Cercetarea filosofică privitoare la libertatea omenească (Philosophical Inquiry concerning human liberty)* din 1751.

Clarke susţine evidenţa normelor morale şi caracterul lor natural isvorât din firea lucrurilor. Influenţat de fizica lui Newton şi de raţionalismul lui Descartes, Clarke combate ateismul lui Hobbes şi panteismul lui Spinoza, apără libertatea împotriva deismului mecanicist al lui Collins şi nemurirea sufletului împotriva lui Dodwell. Clarke crede că existenţa lui Dumnezeu poate fi dovedită apriori, prin ideea evidentă prin sine a fiinţei necesare, şi prin ideile de timp şi spaţiu, concepute — cu toată împotrivirea lui Leibniz, — ca atribute divine.

In etică, Clarke crede la fel cu eticienii precedenţi, că dreptatea are un caracter absolut şi imuabil, independent de decretele divine, întrucât constitue natura însăşi a divinităţii, ci nu o simplă emanaţie a atotputerniciei acesteia. De asemeni, dreptatea nu isvorăşte din legea pozitivă, ci e presupusă de ea.

Binele derivă din raporturile reale şi imuabile dintre lucruri şi nu poate fi schimbat fără a altera aceste raporturi fireşti.

Tot intelectualist e şi William Wollaston (1659-1724), dar altfel.

In *Schiţa religiei naturale (The religion of nature delineated)*, publicată la Londra în 1722, acest preot anglican întemeiază morala deopotrivă pe raţiune şi pe firea lucrurilor, arătând că binele nu e un principiu suprem simplu şi ireductibil aşezat de Dumnezeu în mintea omului, cum cred cei mai mulţi moralişti.

Ideea de bine corect definită, se poate reduce la aceea de adevăr. A făptui bine, înseamnă a făptui după adevăr şi orice faptă rea e o minciună. Adevărul poate fi contrazis cu vorba, dar şi cu fapta. Astfel, călcând o învoială faci rău, pentru că faci altceva decât ai afirmat că vei face.

Dacă prin felul particular de reducere a caracterului raţional al moralităţii, Wollaston se deosebeşte de ceilalţi intelectualişti, el se apropie de ei prin faptul că şi la el acest caracter de raţionalitate al moralităţii apare indisolubil legat de caracterul ei natural. Raporturile pe care intelectul le descoperă între lucruri ca raporturi adevărate, sunt pentru el raporturi fireşti.

Cu toate deosebirile, există deci un fir călăuzitor care leagă intelectualismul lui Clarke şi al lui Wollaston de acela al lui Cudworth şi Cumberland.

5. — In opoziţie cu filosofii de mai sus, în ce priveşte fundamentul psihologic al fenomenului moral, dar alături de ei în convingerea despre caracterul natural al acestuia, se desvoltă în Anglia un al doilea curent care întemeiază etica pe un sentiment interior.

Rădăcinile acestui curent se pot găsi la acei dintre intelectualişti cari, crezând în caracterul nemijlocit al imboldului spre bine, nu arată lămurit dacă e vorba de o aprehensiune intelectuală, sau de o înclinare afectivă. Precursorul acestei orientări e fără îndoială Cumberland. Trecerea dela un curent la altul nu se face decât prin gândirea lui Shaftesbury, care dobândeşte prin aceasta o poziţie centrală în istoria filosofiei morale englezeşti a celor două secole de care ne ocupăm.

Filosofia morală a lui Shaftesbury (1671-1713), concentrată în *Incercarea sa asupra virtuţii şi meritului (Inquiry concerning virtue and merit)* sau răspândită în celelalte lucrări adunate alături de aceasta în *Caracteristicile oamenilor, năravurilor, părerilor şi vremurilor (Characteristics of men, man-*

ners, opinions and times) din 1711, poate fi înfăţişată pe scurt în modul următor:

Morala e deosebită de religie. Insuşirea faptelor de a fi morale, nu atârnă de bunul plac al lui Dumnezeu, de închipuire, sau de voinţa omului. Deosebirea binelui de rău ţine de firea omenească.

Făptuirea omenească fiind determinată de înclinări şi de cugetare, omul are un sentiment lăuntric cu ajutorul căruia deosebeşte ce e bine şi ce e rău, ce e drept şi ce e nedrept, frumuseţea şi urîţenia faptelor. Această însuşire are o obârşie emoţională. Ea funcţionează însă reflexiv, ca o judecată, şi se poate îndrepta prin educaţie şi obişnuinţă. Ea pune rânduială în purtări, alungând aplicările omului spre rău şi potrivind înclinarea lui spre căutarea de sine, înclinării lui fireşti către binele obştesc.

Inţelesul adânc al făptuirii omeneşti e tendinţa de a împlini armonia universală. In această direcţie, omul nu e purtat nici de teama pedepsei dumnezeieşti, a puterii de stat, sau a opiniei publice, nici de nădejdea răsplatei imediate, sau viitoare; ci numai de firea lui, care se vădeşte în glasul cugetului care-l duce spre împlinirea scopului său firesc, care este perfecţia, integrarea lui armonică în univers.

6. — Principalii teoreticieni ai eticei afective aparţin însă şcoalei scoţiene. Ei sunt irlandezul Hutcheson (1694-1747), profesor de filosofie morală la Glascow, fondatorul şcoalei scoţiene şi urmaşul său la catedră, vestitul economist scoţian Adam Smith (1723-1790). Tot de această orientare se leagă filosofia morală a lui David Hume.

Dacă prin poziţia centrală a gândirii sale, la răspântia tuturor doctrinelor etice, Shaftesbury este gânditorul cel mai fecund al filosofiei morale englezeşti dela începutul veacului al XVIII-lea, Francisc Hutcheson, e cel mai desăvârşit.

Gândirea lui se desfăşoară sistematic, trecând prin toate ramurile filosofiei dela *Logicae compendium*, la *Synopsis metaphysicae* şi la *Philosophiae moralis institutio compendiaria.*

Lucrările lui originale: *Cercetarea asupra originei ideilor noastre de frumuseţe şi virtute (Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue)*, publicată în 1725 şi *Incercarea asupra firei şi îndrumării pasiunilor şi afecţiilor, cu pilde despre simţul moral (Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense)*

din 1728, nu sunt contribuții cu totul noui. Ele precizează însă cu meticulozitate și cu ascuțime filosofică, ideile „rapsodice" aruncate de Shaftesbury în discuție.

Hutcheson afirmă existența unui simț moral special, în constituția firească a oamenilor, cu ajutorul căruia aceștia își rânduesc purtarea în armonie cu binele semenilor, pentru fericirea tuturor. *Sistemul său de filosofie morală (System of moral philosophy)*, publicat în 1755, dă o formă sistematică perfectă acestor idei, desvoltând legătura dintre constituția firii omenești, fericirea individului și societatea civilă.

Părintele economiei politice Adam Smith, e cunoscut în istoria filosofiei prin *Teoria sentimentelor morale (Theorie of moral sentiments)* din 1759, prin nimic inferioară *Cercetării sale asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor (An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations)* din 1776.

Etica lui Smith întemeiază moralitatea pe simpatie; pe înclinarea firească a omului către semeni, cu respectul personalității acestora. Simpatia este con-simțirea individului la acțiunea și scopurile altora. Măsura moralității este lărgimea acestei consimțiri. Criteriul după care se măsoară lărgimea simpatiei și, prin ea, valoarea morală a unei acțiuni, e judecata „spectatorului imparțial" din conștiința fiecăruia.

Smith crede în armonia firească a interesului individual cu cel general. Orice pricină de dezacord își găsește remediul într'o reacție naturală, care restabilește echilibrul tulburat. Economia nu contrazice etica lui Smith, ci dimpotrivă se desvoltă pornind dela constatările acesteia.

7. — Dacă aproape toată filosofia morală englezească, intelectualistă ca și afectivă, e îndreptată împotriva doctrinei lui Hobbes, acesta găsește totuși un susținător strălucit în medicul olandez stabilit la Londra, Bernard de Mandeville (1670-1733).

In numeroasele sale fabule satirice, în care ironizează societatea timpului său, dintre care cea mai vestită este *Fabula albinelor* cu subtitlul *Viciile private fac propășirea publică (Fable of the bees, or private vices, public benefits)*, publicată în 1723, care nu e însă decât un comentar desvoltat al unei fabule mai vechi a acestuia: *Roiul bâzâitor, sau tâlharii ajunși cum se cade (The grumbling Hive, or knaves turned honest)* din 1714. — Mandeville folosește cu incisivitate arma paradoxului și a ironiei împotriva filosofilor op-

timişti cari cred în moralitatea naturală a omului şi în armonia necesară a interesului individual cu cel colectiv, şi în deosebi împotriva lui Shaftesbury.

Pesimist ca şi Hobbes, convins de individualismul radical al pornirilor omeneşti, Mandeville reia comparaţia clasică a lui Cumberland, a societăţii omeneşti cu stupul albinelor, arătând prin contrast dezacordul dintre individ şi grup, silniciile şi înşelăciunile prin care se realizează pretinsa lor armonie. Paradoxele lui despre utilitatea luxului şi risipei pentru progresul industrial nu sunt fără oarecare adevăr.

In general, opera lui va exercita o influenţă directă asupra negatorilor providenţei din secolul al XVIII-lea, în deosebi asupra iluminismului francez şi o influenţă indirectă asupra doctrinei economiştilor pesimişti, Ricardo şi Malthus, din veacul al XIX-lea. Personal s'a apărat însă de acuzaţia de ateism îndreptăţită de lucrarea sa din 1720 *Gânduri libere despre religie, biserică, stăpânire şi altele (Free thoughts on the religion, church, government, etc.)*, încercând să afle, ca şi Pascal, în scepticismul său faţă de morala naturală, un temeiu pentru susţinerea religiei revelate. *Cercetarea sa asupra originei omului şi a folosului creştinismului (Inquiry into origin of man and usefulness of Christianity)*, în care desvoltă această teză, nu a fost însă luată în serios de cei mai mulţi comentatori, cari refuză să creadă în sinceritatea convertirii sale religioase.

B. — Shaftesbury.

1. — Cel mai reprezentativ gânditor al filosofiei morale englezeşti dela începutul secolului al XVIII-lea e, fără îndoială, Shaftesbury.

Ashley Cooper, al treilea conte de Shaftesbury, s'a născut la Exeter House din Londra, la 26 Februarie. 1671. El era fiul celui de al doilea conte de Shaftesbury şi al Doroteei Manners, fiica lui John din Rutland. Bunicul său, primul conte de Shaftesbury, era vestitul om de stat cu acelaş nume, prieten cu Locke, care jucase un rol de frunte în istoria politică a Angliei din timpul restauraţiei Stuarţilor, fiind succesiv cancelar al regelui Carol al II-lea, şef al opoziţiei împotriva guvernului Danby şi adversar neîmpăcat al absolutismului, întemeietor al partidului liberal şi iniţiator al legii de Habeas Corpus, silit să se exileze la sfârşitul vieţii în Olanda, unde a şi murit.

O scrisoare autobiografică scrisă lui Leclerc[1]), lămureşte că Shaftesbury a fost crescut de bunicul său, sub supravegherea imediată a lui John Locke, care de altfel îl asistase şi la naştere, ca medic, şi care avu astfel ocazia să-şi pună în aplicare, „Ideile asupra Educaţiei".

Shaftesbury a fost un copil precoce. Invăţase de timpuriu să vorbească fluent limbile clasice, greaca şi latina, cu ajutorul unei guvernante instruite, Miss Birch, aşa că, la 11 ani, ajunsese să citească în original autorii clasici.

In 1683 fu trimis la şcoala din Winchester. Dar fu isgonit de aci, în 1686, în urma persecuţiilor suferite din partea colegilor lui, feciori de Iacobiţi, crescuţi în ura bătrânului Shaftesbury. Dar tot răul spre bine! Shaftesbury fu trimis să călătorească însoţit de un preceptor în Italia, unde contactul cu arta Renaşterii avea să-i desvolte gustul artistic.

Imprejurările redevenind favorabile taberei liberale, după înscăunarea lui Wilhelm de Orania şi declaraţia de drepturi, care urmară revoluţiei din 1689, Shaftesbury se întoarse în Anglia.

Deşi liberal de formaţie şi de tradiţie familiară, Shaftesbury intră în parlament în 1695 ca partizan al lui Poole. In parlament se distinse prin libertatea lui de duh şi prin lipsa spiritului pătimaş. Când parlamentul fu disolvat, în Iunie 1698, Shaftesbury nu făcu nimic pentru a fi reales.

Plecă însă, în acelaş an, din nou în călătorie, la Rotterdam, de astă dată incognito. Locui în casa quakerului Benj Furly, frecventă cercul lui Limborch şi se împrieteni cu filosofii francezi emigraţi: scepticul Bayle şi teologul liberal Leclerc.

Moartea tatălui său, în 1699, îi desvălui însă anonimatul şi fu destul de fericit să constate că influenţa numelui său e în deajuns de puternică în Olanda, spre a împiedeca expulzarea prietenului său Bayle. Această călătorie contribui să desvolte la el cunoaşterea oamenilor şi simţul realităţilor sociale.

La întoarcere, Shaftesbury fu neplăcut surprins de faptul că, în lipsa lui, prietenul şi admiratorul său Toland îşi îngăduise să-i publice *Incercarea asupra virtuţii şi meritului (Inquiry concerning Virtue and Merit)* scrisă la 20 ani, fără corectări şi cu adăugiri neîngăduite de dânsul.

---

1) *James Martineau*, Types of Ethical Theories, 2 vol., in 160, Oxford (Clarendonn), 1901; c f. vol. II, pap. 487 şi următoarele, căruia datorăm cele mai multe informaţiuni asupra vieţii lui Shaftesbury.

Intrat în camera lorzilor după moartea tatălui său, noul sfetnic al regelui fu chemat de mai multe ori să apere în parlament politica externă a cabinetului Sommers, puţin simpatică poporului englez. O făcu cu atâta dibăcie, încât regele îi oferi un loc în cabinet. Shaftesbury îl refuză însă sub cuvânt că sănătatea nu-i îngăduia o asemenea osteneală şi în 1703 plecă din nou la Rotterdam, pentru un an.

La întoarcere îşi consacră aproape tot timpul cercetărilor filosofice. Cele mai multe din lucrările lui sunt concepute într'adevăr în această perioadă. Reacţia conservatoare din timpul reginei Ana, care îi va răpi mai târziu vice-amiralitatea Dorsetului, nu va face decât să-l întărească pe drumul apucat.

In toamna anului 1707, Shaftesbury publică *Scrisoarea despre entuziasm* către Sommers *(Letter on Enthusiasm)*. Pe vremea aceia, opinia publică engleză era tulburată de propaganda sectei „Profeţilor din Ceveni", împotriva căreia guvernul avea de gând să ia măsuri de represiune. Spiritul de toleranţă în care Shaftesbury fusese crescut de Locke, îl împinse să scrie Primului Ministru o întâmpinare publică, în care, protestând împotriva legilor respective pregătite de acesta, profita să ridiculizeze fanatismul religios. Intâmpinarea avu mult succes şi fu urmată de o întreagă polemică, atrăgând prăbuşirea sectei, odată cu aceia a măsurilor destinate s'o reprime.

In 1709, Shaftesbury publică o nouă lucrare despre *Moralişti* pe care, din cauza facturii libere, o intitulă singur *Rapsodie filosofică (The Moralists, a Philosophical Rhapsody)*.

In acelaş an, publică studiul său asupra *Bunului simţ, încercare asupra libertăţii spiritului şi ironiei (Sensus Communis, or Essay on the Freedom of Wit and Humour)*, în care arată eficacitatea ridiculizării ca mijloc de combatere a ideilor absurde. Cartea, specific englezească, îşi propune să ilustreze paradoxul că ridicolul e piatra de încercare a adevărului. Ea n'ar fi decât un comentar post festum al procedeului folosit în „Scrisoarea despre entuziasm", dacă autorul n'ar profita de ocazie ca să-şi ilustreze teza cu exemple de absurdităţi culese din lucrările adversarilor săi filosofici: Hobbes, Montaigne şi La Rochefoucauld.

In anul următor, 1710, Shaftesbury publică *Solilocviile*, cu subtitlul *Sfat unui autor (Soliloquy, or Advice to an Author)*, autor care nu e altul decât el însuşi, în care expune împrejurările care tind să deformeze adevărul în viaţă, în literatură şi

în filosofie, precum şi sarcina autorului onest de a reacţiona în contra lor.

Cum vedem, opera lui Shaftesbury se situează, ca şi aceia a lui Montaigne, între polemică şi jurnal intim. Activitatea lui e inspirată în parte de mobile estetice, în parte de mobile politice, urmărind luminarea opiniei publice împotriva înfierbântărilor care tulbură dreapta judecată. Această preocupare de luminare a opiniei publice trebuie judecată în perspectiva cerinţelor sociale ale democraţiei născânde.

Intre timp, cedând insistenţelor prietenilor, Shaftesbury se însurase în 1709, cu vara lui, Jane Ewers, deşi bănuia că nici temperamentul, nici iubirea de contemplaţie nu-i vor aduce fericirea în căsnicie.

Să fie boala, disgraţia politică, necazurile casnice, sau preocuparea de dobândire a unei posterităţi fireşti? Nu se ştie. Fapt e, că după 1710, Shaftesbury încetineşte ritmul producţiei sale filosofice, mulţumindu-se să gloseze pe marginea scrierilor sale precedente. Incă o asemănare cu Montaigne! Dar judecată greşită. Posteritatea a fost mai generoasă cu opera lui intelectuală, decât cu al patrulea conte de Shaftesbury.

In 1711, Shaftesbury îşi adună operile într'o lucrare de ansamblu intitulată *Caracteristicile oamenilor, năravurilor, părerilor şi vremurilor (Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times)*, publicată la Londra în trei volume. Această lucrare cuprinde pe lângă scrierile de mai sus, *Cercetarea asupra meritului şi virtuţii*, publicată greşit în 1699, de astă dată cu corecturile autorului. Ea mai cuprinde, în al treilea volum: *Reflecţiunile diverse (Miscelaneous Reflections)*, precum şi *Prefaţa la Predicile D-rului Whitchcote*, platonistul cambridgean, *Scrisoarea privitoare la desen (Letter concerning Design)*, şi *Ideea despre ariditatea istorică a intabulărei (A Notion of the historical Drought of Tabulature)*, operile sale minore.

Sfârşitul anului îl găseşte iar în Italia, unde-şi caută de sănătate şi face, printre picături, ultimele îndreptări lucrării sale. Aceste îndreptări n'au fost însă publicate decât după moarte, în 1732.

Shaftesbury moare la Neapole, în 1713.

Trei ani mai târziu, apar scrisorile lui din 1707-708, către studentul teolog Ainsworth, sub titlul *Scrisorile unui nobil către un tânăr universitar (Letters of a noble Man, to a young Man at the University)*; iar în 1721, mai apar câteva *Scrisori către*

lord Molesworth (Letters to Lord Molesworth), editate tot de credinciosul Toland, care, după moartea lui Shaftesbury, poate însfârşit să dea frâu liber manifestărilor sale de admiraţie către defunct, fără teamă de răsbunarea lui postumă.

Operele complecte ale lui Shaftesbury s'au tradus în franţuzeşte la Geneva în anul 1769. In 1776-79 ele s'au tradus şi în nemţeşte.

Filosofia lui exercită o mare influenţă asupra cugetării secolului al 18-lea. Direct, sau prin notele lui Bolingbroke, operile lui au influenţat pe Pope, care în *Incercarea asupra omului (Essay on Man)*, a transpus în versuri pagini întregi din „Moraliştii" acestuia. Filosofii din şcoala scoţiană: Hutcheson, Hume, Smith şi utilitarişti ca Butler, Price, Paley, sunt în multe privinţe tributari ideilor lui. In Franţa, Voltaire, Diderot, Leclerc îl citează adeseori. In Germania, Leibniz, Lessing, Mendelssohn, Wieland şi Herder (în „Adrastea") deasemeni.

2. — Contribuţia biografiei la înţelegerea operei lui Shaftesbury e destul de însemnată. Filosofia lui, resfrânge, într'adevăr, toate influenţele suferite în copilărie şi în tinereţe.

Spiritul liberal şi anticatolic al bunicului, e oarecum spiritul rector al familiei. El constituie caracterul dominant al filosofiei lui Shaftesbury şi se manifestă mai ales sub forma apologiei libertăţii de cugetare, precum şi a ostilităţii latente — cum observă cu dreptate Berkeley — împotriva religiei creştine.

Amintirea culturii clasice se recunoaşte deasemenea în opera lui, sub forma eudemonismului naturalist al Eticei aristotelice către Nicomah, precum şi naturalismului stoic. Ideea lui de măsură, temperanţă, e împrumutată „Phileb"-ului lui Platon, ci nu „mezotes"-ei aristotelice, cum se afirmă uneori. Legăturile lui cu liberii cugetători se resimt în independenţa spiritului său — chiar faţă de aceştia —, în folosirea ironiei ca armă intelectuală pentru combaterea afirmaţiilor lipsite de bun simţ şi aproape toate tezele prin care apără autonomia moralei naturale împotriva religiei revelate. Influenţa preocupărilor lui artistice se manifestă în stil, în ideia de simetrie, de măsură, căreia subordonează pornirile omeneşti, precum şi în tendinţa repetată de a identifica gustul estetic cu simţul moral.

Intre influenţele livreşti ale filosofilor englezi, precursori sau contimporani, Shaftesbury e tributar deopotrivă polemicei dusă împotriva filosofiei lui Hobbes de către Cumberland,

platoniştii Şcoalei de Cambridge şi de intelectualistul Clarke; dar şi criticelor lui Locke împotriva ineismului acestuia. Nici una din ideile altor gânditori nu se găseşte însă la el, altfel decât ca punct de plecare al reflecţiilor proprii.

Intr'adevăr, dacă întemeerea eticei lui Shaftesbury pe aplecarea firească a omului către semeni, aminteşte filosofia lui Cumberland, ea se deosebeşte totuşi de aceasta prin faptul că dreapta judecată *(recta ratio)*, care măsoară la Cumberland conformitatea pornirilor cu norma, în judecata morală, e înlocuită la Shaftesbury printr'un simţământ moral, care înlătură orice ideie de normă exterioară în procesul de valorificare.[1]). La fel, dacă realismul său moral, care consideră binele ca existent în sine, independent de voinţa care-l ordonă, sau de cea care-l împlineşte, nu e decât o formă nouă a ideilor lui Cumberland, ale lui Cudworth şi ale lui Clarke, totuşi Shaftesbury nu se rătăceşte nici în speculaţiile celui de al doilea asupra naturii plastice, nici nu împărtăşeşte ineismul intelectualist al celui din urmă. Cât despre influenţa lui Locke, s'a putut spune despre Shaftesbury cu drept cuvânt, că n'a iubit pe Platon, mai mult decât adevărul, căci deşi orientarea platonizantă a filosofiei sale l-a îndreptat în cu totul altă direcţie decât pe Locke, el a rămas credincios învăţăturilor morale esenţiale ale acestuia[2]): toleranţa, gustul introspecţiei şi iubirea de adevăr.

Dacă filosofia lui Shaftesbury este locul de întâlnire al tuturor curentelor caracteristice ale filosofiei morale englezeşti, influenţa ei se resfrânge atât asupra filosofiei englezeşti, cât şi asupra celei franceze şi germane.

Răsturnarea raportului dintre etică şi religie, prin care Shaftesbury va desăvârşi tendinţa generală a eticei filosofice dela Renaştere încoace, de a se constitui autonom, va influenţa, în chip hotărâtor, întreaga filosofie a luminilor şi în special pe Kant. Incercarea lui de a constitui o morală pe spontaneitatea sufletului omenesc, independentă de orice idee de obligaţie exterioară şi de orice sancţiune transcendentă, se va resimţi, deşi cu totul altfel orientată până la Nietzsche şi mai ales J.-M. Guyau. Poziţia intermediară a eticei sale reflexiv-afective, între intelectualismul utilitarist al lui Locke şi sentimentalismul hedonist al scoţienilor, va influenţa atât pe Hutcheson şi pe Smith cât şi pe Price, pe Butler şi mai departe, pe J. S. Mill.

---

1) *Jodl*, op. cit. pag. 276.
2) *Martineau*, op. cit. pag. 492.

Teodiceia sa aproape panteistă îl va apropia, cu toate protestele lui, de deism. Ea va influenţa deasemenea pe Voltaire. Optimismul său metafizic va înrâuri adânc pe Bolingbrocke, şi în parte prin acesta, pe Pope, care va pune în versuri pagini întregi din „Moraliştii" săi. El va influenţa deasemenea pe Leibniz, pregătind concepţia „ordinei naturale şi providenţiale" a fiziocraţilor. Armonismul său dintre tendinţele egoiste şi altruiste ale sufletului omenesc va sta la baza concepţiei aşa numiţilor „optimişti" ai liberalismului economic, şi va da prilej de critică lui Mandeville şi pesimiştilor, ale căror concepţii derivă din gândirea acestuia. In sfârşit, caracterul rapsodic, nesistematic al filosofiei lui Shaftesbury caşi strălucirea stilului său, aşa de potrivită eseului, îl apropie de principalul său adversar, Mandeville, Montaigne-ul englez.

Fără a fi a unui filosof adânc, cugetarea lui Shaftesbury e plină de bun simţ. Insemnătatea ei vine din faptul că, aşezată la răscrucea tutulor curentelor, e plină de sensurile, încă nedespicate, ale viitorului. Şi e, poate, un destin, în filosofie, ca fecunditatea să aparţină nu atât cercetătorilor care rezolvă probleme puse de alţii, cât anticipatorilor care lasă posterităţii sarcina să lămurească, ceeace li s'a nălucit, dar n'au putut lămuri ei înşişi.

3. — Punctul de plecare al cercetărilor morale ale lui Shaftesbury e constatarea că există discordanţă între religie şi moralitate. Mulţi oameni care se afirmă religioşi comit imoralităţi: mint, înşală, nu se ţin de cuvânt. Şi invers, sunt foarte mulţi oameni cinstiţi, cumsecade, cari nu cred. Trebue să existe deci un caracter care deosebeşte moralitatea de religie.

Shaftesbury îşi propune cercetarea acestuia[1]) El nu se mulţumeşte însă cu această separaţie de domenii, care asigură eticei o desvoltare independentă de religiile revelate. Răs-

1) *Martineau*, op. cit, pag. 492.
Aceasta este argumentarea prin care Shaftesbury îşi justifică „Cercetarea asupra virtuţii şi meritului".
In desvoltările ce urmează, referinţele se vor face la ediţia completă a „caracteristicilor", indicându-se primele cuvinte ale titlului englez al lucrării la care se face referinţa, cu indicaţiile cărţii, părţii şi secţiunii la care ne referim. In parenteze se mai indică volumul din „Caracteristici" şi pagina la care trimete referinţa. Intrucât nu am putut controla direct toate referinţele, vom indica pentru confruntare şi isvorul dela care deţinem referinţa, care este sau *Jodl*, Geschichte der Ethik, deja pomenită, sau *Martineau*, Types of ethical Theories, deasemeni pomenită.
Spre deosebire de referinţe, textele traduse de noi din „Cercetarea asupra virtuţii şi meritului" vor fi citate după traducerea germană a lui *Paul Ziertmann*: „Untersuchungen über die Tugend" in Philosophische Bibliothek, la Felix Meiner (Leipzig).

turnând rolurile, Shaftesbury va pretinde să subordoneze religia, moralităţii naturale[1]).

Intr'adevăr, toată etica medievală subordonase morala, religiei. Această subordonare era mai puternică la nominalişti (occamieni şi scotişti), pentru cari binele şi răul nu existau în sine, ci numai în raport cu voinţa lui Dumnezeu. Această voinţă fiind cunoscută omului prin revelaţie, religia singură avea să judece în raport cu porunca revelată, despre binele şi răul faptelor omeneşti.

E adevărat, că realiştii (tomişti şi suarezieni) opuseseră nominalismului, existenţa unei legi naturale înscrise în sufletul omenesc dela creaţie, care îngădue oricărui om să deosebească binele de rău, chiar dacă nu are parte de revelaţie. Dar şi pentru ei, cel puţin în teorie, împlinirea acestei legi a firei, nu era cu putinţă fără o întregire a puterii omeneşti prin harul de sus.

Raţionalismul care a urmat filosofiei Renaşterii încercase deasemeni, cum am văzut, să opună tezei nominaliste afirmaţia existenţei unui bine absolut (de sine stătător) care se impune voinţei divine, adică pe care această voinţă nu poate să nu-l voiască, sub sancţiunea desfiinţării propriului său concept. Cumberland, More, Cudworth şi Clarke, apucaseră, cu mici deosebiri, pe această cale, paralelă dealtfel cu aceia care subordona în teoria cunoaşterii, decretul divin, principiilor logicei formale.

Dar asemenea încercări, deşi ruinaseră pe nesimţite vechea subordonare a eticei faţă de religie, nu consumau încă ruptura dintre ele. Pentru că, deşi provenite din *isvoare* deosebite, adică justificate în chip deosebit, *conţinutul* preceptelor legii naturale şi al poruncilor dumnezeieşti rămânea identic.

Abia cu filosofii atei şi libertini de după Renaştere, reapare constatarea, scumpă nominalismului, a unei deosebiri de conţinut între ordinea firească şi poruncile divine, interpretată însă, de astă dată, ca un argument îndreptat deopotrivă în contra moralei fireşti şi existenţei divinităţii. Hobbes călcase pe acelaş drum.

Originalitatea lui Shaftesbury stă în faptul că, pentru el, constatarea nepotrivirii dintre voinţa lui Dumnezeu desvăluită religiilor constituite şi rânduiala firească a binelui lumesc, nu sdruncină nici credinţa în Dumnezeu, nici această ultimă rânduială, ci numai credinţa în adevărul revelaţiilor deţinute de diferitele „secte" particulare.

Astfel, Shaftesbury este adus să ia contrapartea exactă

1) *Jodl,* op. cit., pag. 283.

a teoriilor scolasticei nominaliste. In loc să judece adevărul moralei după conformitatea ei cu poruncile divine desvăluite bisericilor, el va pretinde să judece adevărul revelaţiei după moralitatea naturală a preceptelor ce derivă din ea. Se vede limpede că religia e pusă în tutela filosofiei morale.

Shaftesbury va combate deci în religie tot ceiace este imoral [1]). Isvorul oricărei moralităţi fiind pentru el, cum vom vedea, aplecarea firească a omului către binele semenilor, Shaftesbury va combate în religie tot ceiace, în numele ei, desparte pe oameni în loc să-i apropie: fanatismul şi superstiţia [2]). Gând la gând cu filosofii preocupaţi de religia naturală, Shaftesbury va admite religia numai în afirmaţiile ei generale, în stare să unească pe toţi oamenii, va respinge însă orice afirmaţie a ei care ţine de dogmatismul strâmt al unei secte particulare.

Printre elementele vieţii religioase care stimulează aplecările sociale ale omului, Shaftesbury aşează, în primul rând, credinţa în Dumnezeu, fiinţă supremă, universal bună şi care priveghează la fericirea tuturor, pildă de bună purtare pentru oameni. Shaftesbury combate deci ateismul, căci deşi acesta nu are consecinţe direct vătămătoare pentru moralitate, o vatămă în măsura în care face pe om să nu creadă în existenţa unei rânduelii providenţiale şi-i slăbeşte voinţa de a subordona căutarea propriului său interes, binelui altora. Intre ateism şi superstiţie, Shaftesbury preferă însă hotărît ateismul, care cel puţin nu învrăjbeşte pe oameni între ei [3]).

Shaftesbury a protestat adeseori împotriva calificaţiei de „deism" aplicată filosofiei sale, caşi împotriva aceleia de „ateism" [4]). In realitate, Shaftesbury nu tăgădueşte providenţa. Teismul său este totuşi mai curând un panteism decât un teism propriu zis, Dumnezeul său fiind foarte apropiat de ideia stoică a naturii însufleţite, în care fiinţa supremă nu transcende, nu depăşeşte, prin nimic lumea aceasta [5]).

1) „Nimic reprobabil sau nefiresc, nimic din ce dă o pildă rea, nimic din ce ar putea distruge înclinările fireşti prin care se realizează speţa, sau societatea, nu se cade a fi dedus şi urmărit vreodată la lucru bun şi vrednic de atenţie, din nici un principiu, sau concept, de cinste, sau de religie". Inquiry, trad. germană, pag. 20.

2) Inquiry, vol. I, part. III, (sect. II, 33) şi Advice, part. III, sec. 1 (I, 201), c. f., *Jodl,* op. cit. pag. 284 şi nota 69, pag. 618.

3) Inquiry, v. I, p. III, s. 2 (II, 34) şi I, III. 3 (II, 45), c. f., *Jodl,* op. cit. pag. 284 şi nota 70 pag. 618.

4) Numeroase texte din Inquiry atéstă această grijă. Ceia ce totuşi n'a scutit pe Shaftesbury de acest fel de acuzaţii, în special dela Berkeley, c. f., *Jodl,* op, cit., pag. 286, şi nota 78 dela pag. 619.

5) Moralists, p. III, s. 1, pag. 224, c. f., *Jodl,* op, cit. pag. 285, şi nota 74 dela pag. 619.

Un asemenea panteism e foarte aproape de ateism; căci providența se reduce la ordinea naturală a lucrurilor[1]). Actul esențial al vieții religioase, intervenția divină și corelatul ei, rugăciunea, își pierd orice sens efectiv. Chiar dacă am considera teist pe Shaftesbury, caracterul anti-religios al concepției sale morale n'ar rămâne mai puțin în picioare, religia fiind cu totul altceva ca teodiceia. Admițând prin absurd posibilitatea considerației lui Shaftesbury ca filosof religios, cum vor unii, religia lui naturală, lipsită de revelație, este cu totul altceva și decât religia creștină și decât orice altă religie constituită. Optimismul său radical, credința că lumea e bună în sine, nu lasă nici un loc pentru păcat. Consecvent, nu există pentru el problemă a mântuirii. Perfecționismul său imanent exclude orice întregire a lumii prin har, și orice simțire a acesteia.

In sfârșit, Shaftesbury este un adversar hotărît al pedepselor și al răsplăților din vieața de apoi, pe care le socotește nevrednice de perfecția lui Dumnezeu și de demnitatea moralei[2]), care nu poate admite altă răsplată decît fapta dezinteresată. Anticipând argumentul viitor al marxismului, Shaftesbury spune că asemenea închipuiri copilărești nu sunt făcute pentru a moraliza, ci numai pentru a întări supunerea celor slabi de minte voinței stăpânitorilor. Sub acest raport, religia ar trebui pusă alături de călău și de spânzurătoare[3]).

Când vom cerceta în chip amănunțit natura moralității, la Shaftesbury, vom vedea că filosofia lui prezintă încă un aspect care-i pune în evidență caracterul esențial nereligios. Shaftesbury tinde să întemeieze morala nu numai independent de orice normă transcendentă, dar indepedent de orice lege, numai pe spontaneitatea sufletului omenesc. Omul și sentimentul său devin astfel singurele măsuri ale purtării, iar moralitatea devine independentă de orice normă concretă. E just că Shaftesbury se lovește la un moment dat de faptul dedublării conștiinței agentului făptuitor în făptuirea morală, de scindarea lui în „cel care face" și „cel care e judecat"[4]). Dar această dualitate nu-l

1) ibidem.

2) Inquiry, loc. cit. I, III, 13 II, 45) c. f. *Jodl*, op. cit., pag. 284 și notele 71 și 72 dela pag. 618.

3) Misc. refl., vol. III, cap. 2, pag. 122 și și Moralist, part. II sect. 3, pag. 177 și urm., c. f. *Jodl*, op cit. pag. 285 și nota 73 p. 618.

4) „Când înțelepții antici vorbeau de un demon, geniu sau înger, căruia îi suntem încredințați din clipa nașterii, ei nu se gândeau la altceva decât să declare în chip enigmatic (în parabolă) că fiecare din noi are în sine un pacient (pe cineva care pățește), că suntem în realitate propriul nostru subiect de acțiune, când în virtutea unei retrageri în sine, putem descoperi o anumită duplicitate a sufletului, și ne împărțim în două părți..." Advice to an author, sect. 2, C. f. *Jodl*, op. cit., pag. 618, nota 64.

pune însă pe gânduri asupra originei paradoxului alterităţii închise în fiece fiinţă morală, ci îi deschide numai, descriptiv şi morfologic, drumul spre concepţia „spectatorului imparţial" al lui A. Smith.

Shaftesbury trebue deci considerat ca un autonomist „à outrance". Cu el, procesul de autonomizare a eticei, început cu aristotelismul latin, trebue socotit ajuns la punctul culminant. Din acest punct de vedere, poziţia sa nu va fi fără influenţă asupra filosofiei lui Kant. Dacă isvorul moralităţii şi relaţiile ei cu natura vor fi cu totul altele la acesta, şi dacă chiar teodiceea unuia se va deosebi radical de a celuilalt, totuşi trei lucruri sunt la ei identice: cel dintâi este strămutarea definitivă a criteriului moralităţii în sufletul omenesc, încercarea de a face din ea judecătorul suprem al binelui şi răului. Al doilea e încercuirea religiei „în limitele moralităţii", adică a rânduirii vieţii pământeşti. In sfârşit, a treia e corolarul său firesc, „punerea ideii de Dumnezeu la remorca filosofiei morale" [1]).

4. — Am văzut că pentru Shaftesbury nu există alt izvor al moralităţii decât natura.

Cum îşi reprezintă însă Shaftesbury acest izvor?

Mai întâi o observaţie: dacă pentru Shaftesbury isvorul moralităţii e natura, formal, natura nu se identifică cu moralitatea, ci domeniul ei este mai restrâns decât al acesteia.

Shaftesbury deosebeşte într'adevăr între *bine* şi *bunătate*, pe de o parte, *virtute, merit şi moralitate*, pe de alta. Cele dintâi sunt predicate potrivite pentru acţiunile spontane ale întregei naturi, cele din urmă nu se potrivesc însă decât faptelor omeneşti conştiente şi voluntare, adică în care intervine o alegere liberă a minţii între diferitele porniri [2]).

Dacă însă moralitatea e formal deosebită de natură, *ea nu este*, prin conţinutul ei, în afară de natură. Dimpotrivă, precum vom vedea, *ea are* numai *izvoare fireşti*, pe de o parte: *aplecarea naturală a omului către semeni*, pe de alta: *justa proporţionare a pornirilor omeneşti* [3]).

Dificultăţile iscate de coexistenţa acestor două izvoare ale moralităţii sunt numeroase la Shaftesbury şi vor fi expuse la timp. Dacă însă încercăm să pătrundem dincolo de deosebirea lor, ajungem la concluzia că amândouă *aceste rădăcini n'au alt rost decât să stabilească în sufletul omenesc armonia dintre*

1) *Nae Ionescu*, Filosofia religiei, 1924 (Curs inedit).
2) *Martineau*, op. cit. pag. 494.
3) *Jodl*, op. cit. pag. 273.

tendinţele care urmăresc binele părţii şi cele care tind către binele general, armonie care în natură se împlineşte dela sine şi care în om poate fi turburată de libertate. Moralitatea ne va apare astfel, la urma urmelor, la Shaftesbury ca *triumful naturii în domeniul libertăţii.*

Să strângem mai deaproape fiecare din aceste afirmaţii.

Prima constatare: Etica lui Shaftesbury nu se întemeiază pe ideea de obligaţie, ci pe ideea de bine[1]). Este deci o etică materială.

Ideea de bine se întemeiază pe ideea de scop şi finalitatea pe ideea de fire a lucrurilor. Formal, *binele are deci un înţeles funcţional, definit în raport cu scopurile fireşti ale cuiva*[2]). E bine tot ce aduce împlinirea scopurilor unei fiinţe, tot ce satisface exigenţele naturii acesteia. Conformitatea lucrurilor cu firea lor, atingerea scopurilor lor e identică cu posesiunea binelui, cu fericirea.

Cercetarea relaţiilor dintre bine şi natură, duce pe Shaftesbury la o nouă constatare: In natură, lucrurile există într'o anumită ordine. Toate fiinţele sunt în strânsă interdependenţă. Fiecare aparţine unei speţe şi fiecare speţă ocupă un loc anumit în ierarhia fiinţelor[3]). Binele fiecărui lucru fiind în funcţie de finalitatea lui[4]), şi aceasta fiind în funcţiune de esenţă, ierarhia bunurilor va reproduce ierarhia finală a esenţelor.

Funcţionalitatea binelui implică însă relativitatea oricărui bine particular. Căci orice bine particular, poate fi un bine iluzoriu, fiind însoţit de un rău mai însemnat[5]). Invers, un rău parţial poate fi un bine mai general. Rezultă că nu există decât un singur bine absolut, binele întregei existenţe.

Considerarea ideii de bine natural îl duce deci pe Shaftesbury la constatarea existenţei unei ordini universale, rânduite în vederea binelui suprem, în care fiecare lucru îşi află locul. Conformitatea fiecărui lucru cu rostul acesta providenţial, face ca totul să fie bine în natură. Ideea fundamentală a lui Shaftesbury este deci ideea identităţii ordinei fireşti cu ordinea morală, realizată prin ordonarea acţiunei fiinţelor particulare, după scopurile lor, în vederea binelui general. In lucrurile din natură, există deci un principiu ordonator, care le constrânge cu necesitate internă

1) *Martineau*, op. cit. 493.
2) *Martineau*, op. cit., pag. 439.
3) ibidem.
4) ibid.
5) ibid.

să tindă, cu său fără voe, la binele totului[1]). Binele este sâmburele întregei naturi. Cu cât mai mult o pătrunzi, cu atât lucrul devine mai limpede și mai evident[2]). Ideea aceasta a ordinei firești, se leagă la Shaftesbury de ideea divinității. Providența acesteia este ordinea firească. Etica lui Shaftesbury este deci un eudemonism naturalist și optimist, întemeiat pe finalitate, asemănător aristotelismului:

Dacă tot ce trebue unei ființe pentru a-și împlini scopul firesc e un bine; bunătatea unei ființe e însușirea ei de a servi la împlinirea ființei altora, capacitatea de a împlini un scop, o funcție[3]).

Rezultă că bunătatea nu e un adaos ființei, cum pretind religiile, ci un atribut al ei.

Pe temeiul acestor două noțiuni, etica lui Shaftesbury apare, în fundamentul ei metafizic, o etică a realizării de sine a fiecărei ființe[4]), înfăptuită prin dăruirea de sine altora, în vederea binelui obștesc.

Am spus însă că ideile de bine și de bun, sunt rezervate de Shaftesbury, cel puțin principial, pentru calificarea acțiunilor spontane ale naturii.

Să cercetăm însă, cum se resfrânge această concepție asupra faptelor reflectate.

5. — Concepția lui Shaftesbury despre moralitate se poate înfățișa pe scurt în chipul *următor*: Dacă binele există în natură independent de conștiință, moralitatea nu există decât pentru o ființă reflexivă[5]).

> „Numim o ființă, de preț, sau virtuoasă, numai în cazul în care poate ajunge la speculație, sau știință, despre ceeace este moralicește bun sau rău, admirabil sau blamabil, drept sau strâmb".
>
> Și mai departe:
>
> „Dacă o ființă e generoasă, blândă, răbdătoare și compătimitoare, dacă nu poate cugeta la ceeace face ea însăși, sau vede pe alții făcând, așa ca să-și dea seama de ce e vrednic (de cuviință) sau cinstit (cum se cade) și să facă din această constatare un obiect al afecției sale,

1) *Jodl*, op. cit., pag. 280.
2) *Jodl*, op. cit. pag. 280.
3) *Martineau*, op. cit. pag. 494.
4) ibidem, pag. 493.
5) *Martineau*, op. cit. pag 495 și *Jodl*, op. cit. pag. 275.

nu are caracterul virtuos, căci numai în acest fel, şi nu în altul, are sensul binelui şi răului"[1]).

Punctul de plecare al gândirii lui Shaftesbury, asupra moralităţii este deci constatarea că, în orice act moral, alături de pornirea afectivă, elementară, de aplecarea firească a omului spre un anumit scop, există o operaţie deosebită de adeziune sau de repulsie, un consimţământ sau o reprobare intimă faţă de pornirea respectivă. Această judecată de valoare e deosebită de pornirea elementară, care nu este actul judecăţii, ci obiectul judecat[2]). Morala, în sens shaftesburyan, nu e deci înclinarea individului spre binele general, ci conştiinţa în care triumfă o asemenea înclinare, asupra simţămintelor potrivnice, cu ajutorul simţului moral.

Acest fel de a înţelege moralitatea, nu ca ceva exterior conştiinţei omeneşti, nu ca o conformare a faptei cu o lege impusă din afară, ci ca o potrivire a ei cu sentimentul lăuntric, e prima trăsătură caracteristică a conceptului de moralitate la Shaftesbury. Ea se opune hotărît, părerii filosofilor care afirmau că moralitatea are un caracter impus omului de modă, sau de societate, în special părerii lui Hobbes, şi dă eticei un caracter socratic. In loc ca omul moral să apară ca un păzitor de rânduieli, el va apare mai ales ca o fiinţă preocupată de împăcarea cu sine.

Strâns legată de caracterul intim al moralităţii stă a doua însuşire a ei: caracterul nemijlocit de reacţie directă. Impotriva lui Hobbes şi a lui Locke, care tăgăduiesc caracterul originar al sentimentului de valorificare, afirmând că acesta ar fi rezultatul chibzuit al experienţei, Shaftesbury va argumenta, arătând că norma de conduită nu isvorăşte din reflecţia asupra consecinţelor vătămătoare ale faptelor omeneşti[3]), ci dintr'o evidenţă interioară, care atrage asentimentul imediat al fiinţei

---

1) Inquiry, I, II, 3 c. f. *Jodl*, op. cit., pag. 616 rota 55.

2) „Pentru o fiinţă în stare să constituie noţiuni generale despre lucruri, nu sunt obiecte de înclinare numai lucrurile exterioare, ci şi faptele şi pornirile sufleteşti...

Astfel, prin mijlocirea facultăţii de reflexie, apare un afect de un fel nou, faţă de înseşi afectele nesimţite, care devin astfel obiectele unei noui plăceri sau neplăceri".

Inquiry, trad. germană, pag. 16.

3) *Jodl*, op. cit., pag. 278.

Evidenţa interioară a binelui şi răului nu este la S. o evidenţă sui generis, ci rezultatul introspecţiei de care S. nu se poate îndoi. Certitudinea indiscutabilă pe care S. o acordă evidenţei interioare vădeşte legătura poziţiei sale gnoseologice cu aceia a lui Descartes şi a fenomenologilor de astăzi. Spre deosebire de cel dintâiu, care, pentru a înlătura orice posibilitate de îndoială, recurge la ipoteza suplimentară a veracităţii divine, S.

făptuitoare, să zicem dintr'o „înclinație" de un fel nou a acestei ființe. In acest sens, Shaftesbury va demonstra, împotriva lui Hobbes, că sentimente de felul rușinii nu pot isvorî în nici un caz din teama de consecințe[1]). La fel, ideea unei „stări naturale" originare, de „luptă a tutulor împotriva tutulor", din care omul n'ar fi ieșit decât reflectând asupra mizeriei sale, apare de negândit[2]) lui Shaftesbury, înclinarea omului către semeni fiind connaturală acestuia.

Deși interior și nemijlocit, asentimentul lăuntric care înclină conștiința spre sentimentele generoase, nu e arbitrar. Tot împotriva lui Hobbes, care afirmase că bine și rău, drept și nedrept, nu sunt decât nume[3]) pentru ceiace îngăduie, sau nu, norma pozitivă[4]) isvorîtă din voința arbitrară a stăpânitorului[5]), Shaftesbury afirmă, cum am văzut, că deosebirea dintre bine și rău se întemeiază pe natura lucrurilor. La fel și sentimentul interior al binelui și al răului nu face decât să integreze pe individul conștient, unei rânduieli obiective, coordonând scopurile firii lui cu acelea ale naturii mai vaste a speței din care face parte.

„Pentru ca un individ să merite numele de bun,

---

exclude ca și cei din urmă însăși posibilitatea îndoelii de cele descoperite prin introspecție.

„...De-am împinge oricât de departe scepticismul — zice el — și de ne-am îndoi, dacă putem, de totul dimprejur; de ceia ce se întâmplă cu noi nu ne putem îndoi. Simțirile și afectele ne sunt bine cunoscute. Ele sunt sigure, fie ce ar fi lucrurile spre care se îndreaptă. Pentru demonstrația noastră e fără interes cum se comportă lucrurile din afară, dacă sunt realități sau iluzii, dacă suntem trezi sau visăm. Căci visele rele sunt tot atât de tulburătoare, pe când un vis frumos, (de n'ar fi viața altceva), trece ușor și fericit. In acest vis al vieții, dovezile noastre au aceiaș tărie, socotelile și presupunerile noastre au acelaș preț și obligația la virtute rămâne aceiaș, oricum am privi lucrurile",

Inquiry, trad. germană, pag. 114.

1) ibid. p. 277-278 și nota 58 pag. 617 cuprinzând numeroase referințe; Advice, II, 3 (I, 237), Essay on the freedom of wit, II, 2 și III, 4 (I, 62 și 84), Moralists, III, 2 (II, 270), Inquiry, I, II, 3 (II, 24).

2) *Jodl*, op. citat., pag. 278.

3) „Bine și rău nu sunt decât nume care desemnează poftele și aversiunile noastre, deosebite după firea, obiceiurile și învățăturile oamenilor și oamenii diverși nu se deosebesc numai în judecata lor despre înțelesul a ceia ce e plăcut și neplăcut... dar și a ce e confortabil și desagreabil judecății în faptele vieții zilnice. *Hobes*, Leviathan, cap. XV în fine, c.f., *Jodl*, op. cit. pag. 602, nota 14.

4) „Nam etsi naturae lex prohibet furtum, adulterium, etc., si tamen lex civilis jubeat invadere aliquid, non est illum furtum, adulterium, etc." *Hobbes*, De cive, XIV, 10, c.f., *Jodl*, op. cit., pg. 272 și nota 47 pag. 602, nota 20.

5) „Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum a habente potestatem summam prescribendae sunt". *Hobbes*, Leviathan, VI c.f., *Jodl*, op. cit., pag. 602, nota 19.

sau virtuos, trebuie ca toate înclinările și afectele lui, tot felul său de a gândi și de a simți să fie potrivit binelui speciei sale, sau sistemului, în care e cuprins ca parte" [1]). Chiar dacă am tăgădui binelui o existență externă, el subsistă ca exigență subiectivă, și aplecarea spre el nu se poate înlătura decât pervertind sufletul omenesc [2]).

Afirmația că sentimentul interior la fapta bună nu este întâmplător și arbitrar, ci corespunde unei rânduieli firești, ce pare că se impune conștiinței individului ca ceva deosebit de el, fără ca totuși să i se impună din afară, e de natură să surprindă, dacă ne gândim că toată încercarea lui Shaftesbury urmărește întemeierea moralității pe o spontaneitate subiectivă, independentă de orice constrângere. Totuși, ideea că, cu toate rădăcinile ei naturale, moralitatea implică o oarecare constrângere, ispitește gândirea lui Shaftesbury. De ea e legată și altă afirmație și mai surprinzătoare a acestuia și anume, că perfecțiunea morală e o chestiune de meșteșug, o creație artistică [3]).

Cum se poate împăca afirmația spontaneității conștiinței lăuntrice, cu această constrângere, în constituția conștiinței morale?

Moralitatea nu se poate impune din afară conștiinței, întrucât nu există în afara ei. Dacă ea are totuși o consistență proprie, care se impune asentimentului și nu atârnă de arbitrarul acestuia, cu toate că în alt sens e constituită de el, aceasta se datorește legăturilor sale cu binele absolut și cu ordinea naturei;

---

1) Inquiry, II, I, 1 (II, 51) c.f., *Jodl*. op. cit., pag. 272 și nota 47 pag. 616.

2) „Acelaș lucru se întâmplă cu obiectele morale și spirituale, ca și cu corpurile obișnuite. sau cu lucrurile ce cad îndeobște sub simțuri. De îndată ce mișcări, forme și raporturi de ale acestora sunt puse în fața ochilor noștri, rezultă în chip necesar frumusețe sau urâțenie, după chipul deosebit în care se potrivesc, se orânduiesc și se juxtapun părțile lor individuale. La fel, e de găsit în purtare și în făptuire, atunci când se înfățișează intelectului, o deosebire revelatoare, care corespunde regularității sau neregularității obiectelor".

Și mai departe:

„Precum formele sau chipurile. culorile și tonurile lucrurilor sensibile plutesc în permanență, chiar și în somn, înaintea ochilor și lucrează asupra simțurilor noastre, tot astfel stau în suflet în orice timp, și nu mai puțin active, formele și chipurile obiectelor morale și intelectuale.

Față de aceste impresii și imagini înconjurătoare despre modurile de comportare, pe care sufletul și le constituie în chip necesar și le poartă peste tot cu sine, inima nu poate rămâne neutră, ci ia partea uneia sau alteia. Oricât ar fi (sufletul n. tr.) de fals și de stricat, găsește deosebirea de frumusețe și har dintre o inimă și alta, dintre o îndreptare a înclinărilor, o comportare, un simțământ și altele..."

Inquiry, trad. germană, pag. 16 și 17.

3) *Jodl*, op. cit., pag, 280—281.

Cum am spus, ea nu e decât răsfrângerea în conştiinţă a unei rândueli fireşti, care subordonând bunătatea fiinţelor, ierarhiei esenţelor, integrează fapta individuală ce tinde spre binele propriu, binelui universal [1]).

Această răsfrângere nu e însă o lege deosebită de legea individului, ci chiar legea acestuia, întrucât el nu e decât o parte a unei lumi mai vaste, binele lui fiind inclus în acela al totului din care face parte. Voind binele general, individul nu vrea decât propriul său bine, numai că acesta e adevăratul său bine absolut, ci nu binele iluzoriu nălucit de aplecarea spre ale sale [2]).

Conţinutul vieţii sufleteşti e constituit din lupta pornirilor omeneşti pentru a pune stăpânire pe faptă. Ele tind spre fericirea altora, a individului, sau spre rău [3]). Ierarhia firească a lucrurilor vrea ca sentimentele care tind spre un mai mare bine să triumfe asupra celor rele, sau asupra celor ce tind spre un bine inferior. In fapt însă, se petrece în sufletul omenesc o năuceală, care-l face să-şi prefere pe nedrept, binele propriu [4]). Tot sbuciumul din sufletul omenesc isvorăşte din descumpănirea acestor afecte. Triumful moralităţii nu înseamnă, după Shaftesbury, decât împăcarea omului cu sine şi cu lumea, prin alungarea pornirilor rele din suflet şi supunerea sentimentelor egoiste de către cele generoase [5]).

Acesta fiind conţinutul conştiinţei morale, meritul nu va fi la Shaftesbury, decât caracterul unei conştiinţe în care simţul moral alungă prin luptă pornirile rele şi supune tot prin luptă egoismul, altruismului [6]). Virtutea va fi dimpotrivă, starea unei conştiinţe în care înclinaţiile altruiste biruiesc în chip firesc, pentru că sentimentul moral a devenit înclinaţie spre bine [7]) şi subordonarea omului către scopul său firesc se face fără sbucium [8]).

Consideraţiile lui Shaftesbury asupra stării conştiinţei ome-

---

1) Inquiry, II, I, 1 (II. 51) c.f. *Jodl*, op. cit., pag. 272 şi nota 47 dela pag. 616.

2) *Martineau*, op. cit., pag. 499.

3) Inquiry, II, I, 1, (II, 57) c.f. *Jodl*, op. cit. pag. 273 şi nota 50 dela pag. 616.

4) *Martineau*, loc. cit.

5) Inquiry, II, I, 3 (II, 57) c.f. *Jodl*, op. cit., pag. 274 şi nota 54 dela pag, 616.

6) *Martineau*, op. cit. pag. 495.

7) „Virtutea consistă în inclinarea proporţionată a făpturii raţionale spre obiectele morale" defineşte *Shaftesbury*, c.f. *Martineau*, op. cit., pag. 495.

8) *Martineau* zice „acordul perfect al intensităţii sentimentelor cu valoarea lor". Ibidem.

neşti în cursul acestei lupte deschid moralităţii o nouă perspectivă. Aceia a fericirii omeneşti. Fericirea fiind starea în bine şi plăcerea, simţirea acestei stări, integrarea armonică a finalităţilor aduce, odată cu desăvârşirea, şi fericirea în sufletul omenesc [1]).

Tinzând către binele general, individul îşi realizează deci propria lui desăvârşire. Revenim astfel, la aceiaşi idee de autorealizare a părţii prin integrarea ei în finalitatea lumii întregi, care formează, în acelaş timp, substratul naturei şi substratul moralităţii, realizând puntea de trecere dintre una şi cealaltă.

6. — Am văzut că pentru Shaftesbury moralitatea are două rădăcini: 1) Una e înclinarea firească spre binele semenilor; 2) alta e sentimentul intern de aprobare sau reprobare a pornirilor, care ţine cumpănă între ele.

Deşi bune prin natura lor, înclinaţiile sociale nu ajung să constitue singure moralitatea, cât timp pornirile omului nu se reflectă în conştiinţă, cucerind aprobarea sau reprobarea forului său interior [2]).

Purtarea rezultată din înclinarea firească a omului spre semeni poate fi bună. Morală, merituoasă sau virtuoasă, nu e decât purtarea rezultând din sentimentul de aprobare sau desaprobare a conştiinţei care însoţeşte pornirea elementară şi judecă valoarea ei [3]).

Ce este însă această funcţie internă, care triază înclinaţiile sufletului, supunându-le judecăţii sale, aprobând pe unele, reprobând pe altele, şi prin care omul îşi realizează echilibrul interior?

Shaftesbury nu lămureşte nicăieri lucrurile pe deplin.

Uneori vorbeşte de această funcţie ca de un simţ special, de o aprehensiune imediată a binelui şi răului, „simţul moral", aşà cum va vorbi, mai târziu, Hutcheson [4]).

Alteori, pare că o confundă cu alte funcţii sufleteşti.

Texte numeroase vorbesc de ea ca de „gustul estetic", de *simţul proporţiilor*, care descoperă urâţenia şi frumuseţea

1) „Virtutea., această însuşire originală, aşa de binefăcătoare oricărei societăţi şi omenirii este deasemeni norocul şi prosperitatea fiecărei fiinţe individuale, în special, şi numai prin ea poate fi omul fericit; fără ea trebuie să fie nenorocit.

Astfel virtutea e binele fiecui şi viciul răul fiecăruia",

Inquiry, trad. germană, pag. 115. Vezi deasemeni: Moralists, II. 4 (II, 190) c.f. *Jodl*, op. cit., pag. 281—282 şi nota 65 dela pagina 618.

2) *Martineau*, op. cit., pag. 494, *Jodl*, op. cit., pag. 275.

3) Inquiry, I, II, 3. c.f. *Jodl*, op. cit., nota 55 pag. 616.

4) *Martineau*, op. cit., pag. 497.

faptelor omeneşti. De unde şi aşezarea lui Shaftesbury printre eticienii estetizanţi, de către unii[1]).

Alte texte vorbesc însă de *raţiunea* care dă subiectului activ noţiunea binelui şi a răului[2]), în opoziţie cu închipuirea.

Inţelesul atâtor texte deosebite e greu de strâns la un loc. S'ar putea spune cel mult că e vorba de o *facultate generală de discernământ a valorilor*[3]): logice, etice şi estetice în *unitatea lor,* fără deosebită adâncire a raporturilor reciproce dintre aceste valori specifice[4]), intermediară între „dreapta judecată" a lui Cumberland şi „simţul moral" al lui Hutcheson.

Acest concept se deosebeşte de *dreapta judecată* (recta ratio) a lui Cumberland, cu care are totuşi mare analogie funcţională, prin aceia că, spre deosebire de dreapta judecată, simţul moral nu alege tendinţele după conformitatea lor cu o normă exterioară subiectului moral[5]). Norma lui e natura subiectului însuşi.

E însă acest act un act de discernământ intelectual, o hotărîre arbitrară a voinţei, sau tot o aplecare afectivă? Şi aci, Shaftesbury şovăe, numindu-l cu vădită stângăcie „simţământul reflexiv"[6]), voind par'că să'nsemne prin acest nume caracterul său dublu de sentiment şi de judecată.

Este acest act măcar un act înnăscut sau dobândit? Dela Locke, Shaftesbury a învăţat să se teamă de primul cuvânt. Va prefera deci să-i zică „conatural" firii omeneşti[7]). Am zice, fără şovăială, că e un sentiment „apriori", dacă Shaftesbury n'ar adăuga în alt loc că e vorba de *„tactul"* format prin educaţie şi cultură socială[8]), la fel cu „gustul" estetic. Nu e deci

1) Sufletul „simte blândeţea şi asprimea, plăcutul şi neplăcutul înclinărilor. El găseşte urîtul şi frumosul, armonia şi disonanţa, tot atât de adevărate aci, caşi în ritmurile muzicale, sau în formele şi înfăţişările exterioare ale obiectelor sensibile şi nu-şi poate reţine admiraţia şi încântarea, desgustul şi reprobarea pentru aceste obiecte mai mult decât pentru celelalte".
Inquiry, trad. germană, pag. 17. Vezi în acelaş sens: Misc. refl. (III, 183) şi Moralists II, 422) c.f. *Martineau,* op. cit., pag. 497 şi 498.

2) Valoarea şi virtutea „atârnă de cunoaşterea a ceia ce e drept şi nedrept şi de o întrebuinţare a raţiunii care ajunge să asigure o dreaptă potrivire a înclinărilor".
Inquiry, trad. germană, pag. 20. Vezi în acelaş sens: Advice, p. III, sect. 2 (I, 218 şi 228). ibidem p. I, s. 2 (I, 127), Misc. refl., III. cap. 2 (III. 128) c.f. *Jodl,* op. cit., pag. 276 şi nota 56 dela pag. 617. La Inquiry (II, 53) trimete şi *Martineau,* op. cit., pag. 497.

3) Moralists, (II, 414—415) c.f. *Martineau,* op. cit., pag. 497.

4) *Martineau,* op. cit. pag. 498.

5) *Jodl,* op. cit. pag. 274—75 şi 376.

6) *Hoffding,* Histoire de la Philosophie moderne, 2 vol. în 8, Paris (Alcan) 1924, vol I, pag. 415.

7) Letter to a stud., Scrisoarea 8-a, c. f. *Jodl,* op. cit., pag. 617, Nota 60.

8) *Martineau,* op. cit. pag. 498.

vorba de un „simţ", în sensul propriu al cuvântului, cum va deveni la Hutcheson.

Exegeţii lui Shaftesbury observă cu drept cuvânt că psihologia sa a actului moral nu e foarte limpede[1]. Abia urmaşii săi, hedoniştii, scoţienii şi utilitariştii sau aprioriştii materialişti vor încerca să o descurce. Dar tocmai prin nelămuririle ei, psihologia „sentimentului reflexiv" interesează istoria filosofiei, căci ele au făcut posibilă trecerea dela intelectualismul moral, la etica afectivă.

Recapitulăm deci elementele concepţiei lui Shaftesbury asupra simţului moral: 1. Aplecările sufleteşti elementare sunt deosebite de sentimentul de aprobare sau reprobare lăuntrică ce le însoţeşte, ţinând cumpăna între ele; 2. Acest sentiment e în acelaş timp înclinaţie lăuntrică şi judecată; 3. E un sentiment general de valorificare (logică, etică şi estetică), connatural conştiinţei omeneşti, dar educabil.

7. — Simţul moral se exercită asupra pornirilor sufletului omenesc. După scopul lor, aceste porniri sunt de trei feluri: 1) înclinări către semeni şi către binele obştesc; 2) înclinări egoiste, spre căutarea de ale sale; 3) aplecări spre rău.

Pe cele dintâiu Shaftesbury le consideră totdeauna bune şi le numeşte nefireşti[2]. Pe cele din urmă le consideră rele, şi le numeşte nefireşti. Clasificarea de mai sus nu lămureşte însă natura şi valoarea sentimentelor egoiste. Sunt ele rele, sau bune? Sunt ele fireşti, sau nefireşti? Problema e de cel mai mare interes, pentru că de ea atârnă înţelegerea exactă a poziţiei lui Shaftesbury faţă de concepţia lui Hobbes, pentru care numai sentimentele egoiste erau înclinări fireşti.

Examinarea primei şi celei de a treia categorii de înclinări confirmă cele ştiute despre identitatea dintre ce e natural şi ce e bine la Shaftesbury. In cazul acestor înclinări, deosebirea binelui de rău se suprapune întocmai peste deosebirea dintre firesc şi nefiresc. Dacă însă examinăm înclinaţiile egoiste, lucrurile se complică. Textele lui Shaftesbury nu sunt clare şi nici interpreţii lor, de acord.

In ce priveşte bunătatea înclinaţiilor omeneşti, unii interpreţi, socotind că pentru Shaftesbury aplecarea către alţii, fără sentimentul măsurat al conştiinţei, nu conferă acestora „moralitatea", extind nevoia acestei „măsuri" şi pentru a aprecia

---

1) *Jodl*, op. cit., pag. 275.

2) Inquiry, II, I, 1 (II, 57) c. f. *Jodl*, op. cit., pag. 273 şi nota 50 dela pag. 616, *Martineau*, op. cit., pag. 501.

„bunătatea" înclinațiilor, și afirmă că nici o afecțiune nu e bună prin ea însăș, ci numai proporționată altora. Sentimentele altruiste n'ar fi prin urmare nici ele bune în chip absolut, ci cu măsură[1]). Cu atât mai mult, sentimentele egoiste.

Cât privește caracterul firesc al sentimentelor, Shaftesbury recunoaște într'adevăr, uneori, că sentimentele egoiste sunt tot atât de firești și tot atât de necesare economiei organizației omenești, ca și cele altruiste. Ceeace și face pe unii comentatori să afirme că Shaftesbury consideră sentimentele egoiste ca sentimente bune și firești[2]). Totuși, în clasificarea pornirilor, Shaftesbury nu consideră firești decât înclinările sociale, ceeace face pe alți comentatori să-i reproșeze inconsecvența de a nu le fi considerat firești[3]). Mai mult decât atât, împingând ideea la limită, acești comentatori nu șovăie să afirme că Shaftesbury ar fi trebuit să cuprindă și sentimentele vătămătoare, în rândul înclinărilor firești[4]).

Pentru a da un răspuns lămurit întrebării de mai sus, să cercetăm de unde provine desechilibrul tendințelor în sufletul omenesc și cum rezolvă judecata lăuntrică, sentimentul reflexiv, diferitele cazuri ce rezultă din acest desechilibru.

Moralitatea constând pentru Shaftesbury în alungarea din suflet a sentimentelor vătămătoare, nefirești și din potrivirea sentimentelor egoiste cu cele sociale, firești[5]), desechilibrul poate proveni: 1) din slăbiciunea sentimentelor firești; 2) din tăria celor egoiste; sau 3) din prezența celor nefirești[6]).

In ce privește pornirile altruiste, desechilibrul nu poate proveni din partea lor, decât din lipsa lor, sau din slăbiciunea care le face insuficiente să încline acțiunea în sensul lor. Niciodată desechilibrul nu poate proveni din natura lor, deci nici din excesul lor atunci când reușesc să se impună conștiinței până la abnegație. Jodl se înșală deci când afirmă că excesul înclinărilor sociale ar putea tulbura echilibrul sufletesc și că ele au nevoie de „măsură" spre a fi bune. Sentimentul moral n'ar putea refuza adeziunea lui la o înclinare care ar împinge pe individ să se sacrifice pentru scopurile obștei. Pentru că, prin natura lui, binele general este supraordonat celui individual, pe care-l cuprinde în sine.

1) *Jodl,* op. cit., pag. 264, *Martineau,* op. cit., pag. 501.
2) *Martineau,* ibidem.
3) *Jodl,* op. cit., pag. 273 și nota 51 dela pag. 616.
4) *Jodl,* op. cit., pag., 273—74.
5) Inquiry, II, I, 3 (II, 57 și urm.) c.f. *Jodl,* op. cit., pag. 274 și nota 54 dela pag. 616.
6) *Martineau,* op. cit., pag. 274.

Pornirile nefireşti, dimpotrivă, sunt rele prin firea lor. Simpla lor prezenţă în cugetul omenesc, tulbură echilibrul sufletesc. De ce produc aceste înclinări tulburare în sufletul omenesc şi de ce simţul moral refuză să-şi dea asentimentul actelor inspirate de aceste tendinţe? Pentru că, prin ele, făptuirea omenească e deviată dela scopul ei firesc, care este binele. Binele nefiind decât conformitatea cu finalitatea fiinţei individuale, sau a întregii existenţe, şi sentimentul moral permiţând deosebirea imediată a binelui de rău, e firesc ca cugetul omenesc să-şi refuze asentimentul unei acţiuni rele, nefolositoare nimănui.

Cât despre pornirile egoiste, ele tulbură echilibrul sufletesc numai dacă sunt prea puternice. De ce e desechilibru, când tendinţele sociale sunt slabe şi cele egoiste sunt tari şi de ce simţul moral refuză să-şi dea în acest caz asentimentul faptelor isvorâte din căutarea de sine împotriva binelui obştesc? Pentru că, în acest caz, pornirile care tind spre binele general nu au putere să se impună celor ce tind către binele individual, ci sunt subordonate acestora. Cum însă binele particular e prin natura lui subordonat celui general, ca partea faţă de tot, precumpănirea înclinaţiilor egoiste produce o neorânduială a finalităţilor, ordinea scopurilor acţiunii fiind deosebită de ordinea ierarhiei existenţelor corespunzătoare. Făptura preocupată de căutare a ceeace nu e decât un bine particular, dă preferinţă unui act mai puţin necesar, faţă de altul mai necesar; în loc să tindă spre binele general care-l include şi pe acesta, îşi face aparentul bine propriu, cu riscul de a face rău altora.

Caracterul esenţial al pornirii egoiste din care isvorăsc cele mai multe neorânduieli în sufletul omenesc, e tocmai această orbire a omului. Ele nălucesc omului iluzia că cedându-le, îşi poate realiza fericirea individuală, pe când în realitate, punând-o în contradicţie cu binele general şi pretinzând s'o realizeze chiar împotriva acestuia, faptele lui dobândesc un caracter monstruos, prin care îşi prepară singure ruina[1]).

Din acest punct de vedere, se poate spune cu drept cuvânt, că pornirile nu sunt în echilibru, decât atunci când sco-

1) „Inţelepciunea care poartă şi stăpâneşte firea, a potrivit astfel lucrurile, încât binele personal şi interesul fiecărei fiinţe individuale să corespundă tendinţei spre binele general. Se opreşte (o fiinţă n. tr.) a face aceasta? Ea făptuieşte direct împotriva ei însăşi şi încetează de a-şi urmări propria fericire şi bunăstare. Prin aceasta, (fiinţa n. tr.) se duşmăneşte singură şi nu poate făptui bine şi cu folos pentru sine, decât atunci când are în faţa ochilor binele societăţii, sau al totului din care face parte".
Inquiry, trad. germană, pag, 115. Vezi şi *Martineau*, op. cit., pag. 503.

purile către care tind sunt în raporturile fireşti de ierarhie ale existenţelor cărora sunt necesare.

Din cele de mai sus, rezultă că în justa interpretare sentimentele egoiste nu sunt pentru Shaftesbury nici bune nici rele în mod absolut şi devin bune sau rele numai în raport cu fiinţele al căror bine îl urmăresc. Binele întregei existenţe fiind singurul bine absolut, sentimentele egoiste sunt bune, atunci când căutarea de ele se potriveşte cu voirea binelui obştesc; ele sunt rele, atunci când această căutare de sine se împotriveşte acestuia.

Dacă bunătatea unui lucru vine din conformitatea lui cu natura, din cele de mai sus rezultă că pornirile egoiste nu sunt prin natura lor, nici fireşti, nici nefireşti, ci devin fireşti, sau nefireşti, după cum finalitatea lor e sau nu armonizată cu aceia a întregii existenţe, adică cu binele tuturor.

Pornirile egoiste sunt fireşti şi trezesc asentimentul lăuntric, numai atunci când căutarea de sine se potriveşte cu binele general, adică atunci când ea nu e decât un mijloc de a înfăptui fericirea altora.

Ele sunt rele şi nefireşti, adică protivnice rânduelilor naturii, atunci când binele unuia singur se caută în detrimentul altora şi mai ales al binelui general.

Shaftesubry are prin urmare dreptate să le numească uneori bune, alteori rele, uneori fireşti, alteori nefireşti. Bunătatea şi naturalitatea lor nu e însă niciodată absolută, ci totdeauna în relaţie cu finalitatea afectelor ce tind spre binele general.

Martineau se înşeală deci, când pune pe acelaş plan tendinţele sociale şi cele egoiste la Shaftesbury, socotindu-le deopotrivă de fireşti şi succeptibile a fi bune sau rele.

Dacă aplecările egoiste ar fi aplecări fireşti, cum pretinde Martineau că sunt, şi Jodl că ar trebui să fie la Shaftesbury, ele ar trebui să fie întotdeauna bune, pentru că, după Shaftesbury, tot ce e firesc e bun. Cum însă nu e acesta cazul, admiterea lor printre sentimentele fireşti ar compromite identitatea binelui cu natura lui.

La fel ar fi, dacă aplecările sociale ar putea fi bune sau rele, după împrejurări, cum crede Jodl, ci nu invariabil bune, cum sunt în realitate după Shaftesbury, căci în acest caz, ar trebui să admitem răutatea unui lucru firesc.

Chestiunea poate fi înfăţişată lui Jodl sub forma următoarei dileme:

Dacă sentimentele egoiste sunt totdeauna fireşti sau *binele* şi *natura* sunt identice şi atunci binele nu mai e tot una cu aplecarea socială spre binele general, — ceeace e contradictoriu; sau bineele rămâne tot una cu aplecarea socială, spre binele general, dar atunci *binele* şi *natura* nu mai sunt identice.

O asemenea înţelegere compromite deci concepţia optimistă esenţială a lui Shaftesbury, după care binele se identifică cu naturalul şi socialul cu binele general.

Mai just vede lucrurile Jodl, când afirmă după Harms, că această concepţie implică o înţelegere a naturii cu totul deosebită de aceea a lui Spinoza sau Hobbes. Dar atunci ne întrebăm: ce temei mai are obiecţia lui Jodl, faţă de Shaftesbury din punct de vedere al unei critici interne, a concepţiei acestuia?

Eroarea celor mai mulţi interpreţi ai lui Shaftesbury, asupra acestui punct, vine din faptul că privesc armonizarea tendinţelor la Shaftesbury în perspectiva interpretărilor hedoniste şi utilitariste mai noui, ca o proporţionare cantitativă a intensităţii afectelor, atunci când ea trebuie privită aristotelic, ca o acordare calitativă, sau ca o ierarhizare a lor, în ordinea generalităţii finalităţilor lor, adică: ca o subordonare a aplecărilor egoiste faţă de cele sociale.

Numai această subordonare dă sentimentelor egoiste un caracter firesc, care smulge aprobarea setimentului moral, pe când dimpotrivă, imboldul lor împotriva tendinţelor altruiste, atrage reprobarea lor ca sentimente monstruoase.

Toată problema moralei ar consta deci în reintroducerea omului în ordinea firească a lucrurilor tulburată de libertate, prin înlăturarea sentimentelor nefireşti şi prin înfrânarea sentimentelor egoiste care iluzionează pe om asupra adevăratului său bine.

Aplecarea omului către binele semenilor n'ar fi astfel decât aspectul psihologic subiectiv al tendinţei naturale generale, care subordonează binele părţii faţă de binele întregului.

Iar moralitatea n'ar fi, cum am spus, decât realizarea binelui în lumea libertăţii.

8. Analiza de mai sus lămureşte înţelegerea exactă a caracterului bun sau rău, firesc sau nefiresc, al pornirilor egoiste, după Shaftesbury.

---

1) *Harms*, **Formen der Ethik, 1878, c.f.,** *Jodl*, **op. cit., pag. 617, nota 59.**

Concepţia sa lasă însă deschise alte două întrebări, cărora Shaftesbury nu le răspunde. Cea dintâi este problema răului. Cum poate omul, fiinţă firească, să simtă aplecări nefireşti? Cum se poate ca în firea presupusă nealterată, să sălăşluiască germenele stricăciunii? Intrebarea s'ar putea pune şi altfel. Cum se poate ca existenţa să tindă spre altceva decât să persevereze în existenţă? Cum poate ea dori un bun, fără ca prin aceasta să nu i se recunoască o deficienţă organică, o lipsă esenţială, din care tocmai isvorăşte nu numai moralitatea, ci orice putinţă de valorificare a ei ca bun? Sau poate fiinţa se doreşte pe sine, dar atunci ar rămâne de explicat ce miraj transformă toată problema morală într'o goană iluzorie, după stăpânirea a ceia ce ai deja? Shaftesbury nu vede această problemă.

A doua e problema libertăţii: Dacă firea împinge orice lucru, dela sine, spre binele general, cum poate tinde o fiinţă firească spre binele său propriu, împotriva acestuia? Cum e posibil celălalt miraj, orbirea egoistă, dessşuruparea acţiunii omeneşti din rânduiala naturală, după care orice fiinţă tinde în chip necesar spre binele său adevărat? Să fie ceva stricat în natura omului? Să fie el legat de ceva din afară de natură? Oarecare reflecţie ar îngădui poate rabaterea acestei probleme asupra celei precedente [1]). Shaftesubry nu răspunde însă nici la această întrebare.

Din cele ce s'a spus mai sus, se vede că muchia de care se poticneşte gândirea lui Shaftesbury e întâlnirea dintre planul naturii şi planul libertăţii.

De aci isvorăsc toate dificultăţile interne ale filosofiei lui, care-l silesc succesiv:

1. Să substitue conceptului naturii reale, înţeleasă ca existenţă de fapt, ideia unei existenţe necesare, care însă nu există în fapt, ci e numai o exigenţă, — anihilînd prin aceasta, fără să-şi dea seama, toate pretenţiile eticei sale, de a se întemeia pe natură, în sensul existenţei de fapt;

2. Să lase apoi nelămurită, întrebarea dacă consimţământul interior este o înclinaţie, un instinct, sau o însuşire dobândită prin cultură şi prin educaţie;

3. Să lase nelămurită, în sfârşit, întrebarea dacă moralitatea este starea firească, un fapt înnăscut al firei omeneşti, sau

1) Shaftesbury consideră într'adevăr înclinaţia spre rău tot ca o lipsă de măsură. *Martineau,* op. cit., pag. 503. Ceiace solidarizează obiecţia privitoare la existenţa răului, cu cea privitoare la libertate.

un produs artificial, un act de voinţă prin care omul îşi însemnă un loc deosebit de al restului naturii.

După cum vor aluneca pe planul naturii, sau pe planul libertăţii, urmaşii lui Shaftesbury vor accentua unul sau altul din aceste caractere şi-i vor reproşa, sau nu, felul de înţelegere a naturii.

Judecat în lumina intenţiilor lui proprii, adică a voinţei de a constitui un sistem de etică independent de orice transcendenţă, ne putem întreba dacă soluţia lui, care nu constă în fond decît în dotarea naturii cu atribuţiile divinităţii, pentru a-i putea atribui originea unei facultăţi paradoxale, este într'adevăr realizată?

Piatra de poticnire a sistemului, ceiace rămâne neexplicat lui Shaftesubry, şi crează dificultăţi la toate articulaţiile gândirii sale, este *faptul libertăţii,* care introduce prin definiţie în natură răul, sub dubla formă a neorânduelii afectelor egoiste, şi a prezenţei aplecărilor spre rău. Cele dintâi constituie, în natură, o a doua natură (moralitatea), deosebită de cea dîntâi, 1) prin faptul că în lumea ei poate fi desarmonie, care dincolo nu este şi 2) prin faptul că trebuie forţată spre a *deveni* „firească", în primul sens al cuvântului, deşi *este deja* firească, după definiţia lui Shaftesbury.

Prezenţa în sufletul omenesc a pornirilor nefireşti este un fapt şi mai grav, a cărui origine rămâne la Shaftesbury cu totul inexplicabilă, într'o natură care nu cunoaşte răul.

Pentru a scăpa de contradicţiile pe care sagacitatea lui Mandeville nu va şovăi să le exploateze împotriva lui Shaftesbury cu o ironie cu atât mai cruntă, cu cât va mânui arma de predilecţie a arsenalului shaftesburian, — nu există decât o singură cale de ieşire onorabilă: *revizuirea ideeii de natură,* prin separarea existenţei de fapt, de existenţa ideală, şi prin distincţia categorică a domeniului naturii de acela al libertăţii, pe care va încerca să le realizeze Kant.

Cât priveşte psihologia concretă a actului moral, filozofia lui Shaftesbury păstrează un caracter dualist. Cele două rădăcini ale moralităţii: sentimentele sociale şi consimţământul interior sunt acte deosebite. Cele dintâi sunt înclinări fireşti; al doilea un act sufletesc sui-generis, nu prea bine lămurit de Shaftesbury.

Că, metafiziceşte pentru Shaftesbury „sentimentul reflexiv", nu face decât să exercite în lumea morală, rolul pe care-l

exercită în natură tendința firească a ființelor particulare de a-și subordona activitatea binelui general, tendință pe care o manifestă și sentimentele sociale — nu încape îndoială. Că totuși, psihologicește, cele două funcțiuni nu sunt identice, o dovedește însăși existența celei dintâi, menită să asigure, cu ajutorul constrângerii interioare, triumful celor din urmă, acolo unde acestea nu pot birui singure.

In această măsură, deosebirea e reală, sau nu e decât o părere nălucită de libertate, adică de conștiința posibilității de a făptui în desacord cu sentimentul interior? Altfel zis, în ce măsură trecerea din domeniul înclinației firești în acela al judecății conștiente, schimbă natura „sentimentului reflexiv"? Nici acest lucru nu e bine lămurit la Shaftesbury.

Din cauza acestei nelămuriri asupra naturii concrete a elementului central al filosofiei sale, opoziția dintre cele două rădăcini sufletești pe care se întemeiază moralitatea la Shaftesbury se va accentua la urmașii acestuia, dând naștere la două tipuri de etică, cu totul deosebite.

De o parte, sentimentaliștii scoțieni ca Smith, urmați mai târziu de Schopenhauer, vor accentua importanța sentimentului, făcând să depindă moralitatea direct de înclinația către semeni. Cel dintâi va preface simțământul moral în *simpatie;* iar *judecata de valoare* va deveni privirea „spectatorului imparțial" care judecă gradul de generalitate al acestei simpatii. Al doilea va reduce moralitatea la simțământul de compătimire în care individul rupt de întreg și pus ca existență separată își neagă cu totul voința de a trăi distinct. De cealaltă parte, utilitariștii, Price, Butler și după ei Bentham și Mill, cu toată posteritatea lor, vor concentra preocupările lor exclusiv asupra *planului judecății de valorificare,* și neglijînd natura motivelor, nu se vor ocupa decât de raportul lor în procesul deliberării, pregătind astfel teoriile echilibrului tendințelor lăuntrice, dela forma bugetului moral al lui Bentham, până la aceia a utilității marginale a lui Bawerk și Jevons.

Intre unii și alții, Hutcheson va căuta să țină cumpănă, definind, pe de o parte, simțul moral ca pe o funcțiune cu totul deosebită și adâncind, pe de alta, conceptul de armonie dintre aplecarea spre binele propriu și cea spre binele general.

Astfel, gândul lui Shaftesbury va domina cea mai desăvârșită întruchipare a eticei englezești și își va ramifica influențele în toate direcțiile filozofiei morale, până în zilele noastre.

G. Berkeley

George Berkeley face parte din grupul destul de restrâns al acelor mari filosofi, cari îşi statornicesc concepţiile la o vârstă foarte timpurie, pentru ca în restul vieţii să şi le împlinească necontenit, legându-le din ce în ce mai mult de necesităţile trăirii lor. Dacă alţi filosofi îşi dau măsura personalităţii lor la o vârstă mai înaintată, uneori după o vie experienţă individuală, alteori şi fără ea, ci doar pe temeiul unei necurmate meditaţii, cu Berkley se întâmplă altfel. El a cunoscut viaţa, cu toate înălţimile şi scăderile ei, după ce şi-a formulat filosofia sa. In aceasta, se cuvine să vedem nu numai o trăsătură a spiritului dogmatic, care, prin firea lui, judecă deductiv, ci şi dovada unei relative genialităţi, în a cărei precocitate timpul nu are o prea mare importanţă. Pe când Locke, Thomas Reid sau Kant îşi publică operele lor capitale la o vârstă înaintată şi după mulţi ani de pregătire, Descartes, Spinoza, Berkeley şi Hume îşi dau măsura deplinei lor puteri creatoare, mult mai de timpuriu. Berkeley şi-a publicat opera sa de frunte la douăzeci şi cinci de ani. Precocitatea sa genială a fost cu timpul întregită de o disciplinată trăire pentru noui dumeriri personale cât şi pentru binele celorlalţi.

In genere, viaţa lui Berkeley este împărţită în trei perioade: anii unei tinereţe studioase, care constituesc totodată şi epoca cea mai de seamă a activităţii sale speculative şi filosofice; apoi perioada călătoriilor şi a marilor încercări; şi, în fine, retragerea la episcopia din Cloyne, unde se devotează operelor de asistenţă religioasă şi filantropică, în timp ce se apropie tot mai mult de nevoile oamenilor, dar şi de un misticism interior pe care ni-l va mărturisi mai ales ultima sa lucrare filosofică.

S'a născut în 1685, la Dysert, în comitatul Kilkenny din Irlanda. Familia sa era însă de obârşie engleză, înrudită de departe cu lorzii Berkeley of Stratton, iar tatăl său, un devotat al Stuarţilor, obţinuse acolo un post de perceptor. Şi-a făcut studiile la colegiul din Kilkenny, unde, cu câţiva ani mai înainte, învăţase şi Swift. Işi isprăveşte repede, şi în chip strălucitor studiile, pentruca la cinsprezece ani să meargă la Dublin, unde se înscrie la Universitatea sau Colegiul Trinity. Rămâne în această universitate timp de treisprezece ani, mai întâi ca student, apoi ca profesor şi îndrumător („fellow" şi „tutor").

Anii aceştia sunt cei mai remarcabili din întreaga-i carieră. Predă teologia, limbile greacă şi ebraică şi ţine predici. In 1707, publică anonim două opuscule latine privitoare la nişte chestiuni matematice, *Arithmetica* şi *Miscellanea Mathematica*. In 1709, apare *Eseul despre o nouă teorie a viziunii (Essay towards a New Theory of Vision)* iar în 1710 opera sa cea mai însemnată *Tratat asupra principiilor cunoştinţei omeneşti (A Treatise concerning the Principles of Human Knowlege)*, Partea I. Când, în 1713, tânărul filosof (în vârstă de douzeci şi opt de ani) părăseşte Colegiul Trinity din Dublin, el pleacă la Londra cu manuscrisul unei alte cărţi ce-o va tipări imediat, *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous (Three dialogues between Hylas and Philonous)* şi în care îşi exprimă teoria într'o formă mai pe înţelesul tuturor, dar nu mai puţin impunătoare prin claritatea şi conciziunea ei. Filosoful pleacă la Londra, pentru a-şi tipări manuscrisul, cât şi pentru a face cunoştinţă „cu oamenii de valoare" de acolo.

Lăsând laoparte opusculele, aceste trei cărţi mărturisesc întreaga şi noua concepţie a filosofiei lui Berkeley. Din jurnalul sau notele pe care filosoful le-a scris între 1702 şi 1710 (adică între 17 şi 25 de ani), din acel *Commonplace Book* (descoperit şi publicat de Campbell Fraser în 1871) rezultă că el avea abia douăzeci de ani când noile idei şi concepţii îşi făcuseră drum în spiritul său. E atât de sigur de descoperirile şi de valoarea concepţiei sale, încât în aceste însemnări zilnice se referă mereu la „noul meu principiu, marele meu principiu" sau la „doctrina mea": „ipoteza imaterială".

Lipseşte opt ani din Irlanda, în care timp se află la Londra sau în Franţa şi Italia. La Londra, este introdus în societatea oamenilor celebri ai epocii, protejat fiind de Swift. Astfel tânărul filosof ajunge la curte şi deasemenea cunoaşte pe Lordul Berkeley of Stratton, căruia îi sunt dedicate *Dialogurile*. Face cunoştinţă şi cu marele poet Pope şi cu acel om de stat şi scriitor celebru Addison. Religios şi pios la culme, deşi câtuşi de puţin orbit de anumite prejudecăţi teologice, Berkeley luptă împotriva liber cugetătorilor *(the free-thinkers)*. Publică o serie de articole în *The Guardian* (încă din 1702 Anglia îşi avea publicaţii zilnice), cerând, cu îndârjire, dreptul de a gândi pentru oamenii religioşi şi dovedind că religia şi mai ales creştinismul sunt departe de a împiedeca aflarea adevărului, ci dimpotrivă.

Dar în toiul acestei lupte, filosoful pleacă de la Londra, începându-şi acea serie de călătorii, ce va dura, cu întreruperi,

aproape şapte ani. Pleacă, în calitate de capelan al vicontelui de Peterborough, care fusese numit ambasador în Sicilia. Rechemat peste un an (1714), Peterborough readuce şi pe Berkeley în Anglia. Dar acesta vine ca să plece din nou, întovărăşind, de astă dată, pe fiul unui episcop irlandez. In drum spre Italia, se opreşte din nou în Franţa, unde cu un an mai înainte vizitase pe preotul Malebranche. Rămâne în Italia mai bine de patru ani. In 1721, e din nou în Anglia.

In acest răstimp, a scris puţin. A lucrat la partea a II-a a *Principiilor cunoştinţei omeneşti*, dar manuscrisul a fost pierdut în aceste călătorii şi lucrarea nu a mai fost niciodată completată (W. R. Sorley). A strâns material pentru o istorie naturală a Siciliei, dar şi acest manuscris a fost pierdut. Doar jurnalul său de călătorie, ţinut în Italia, precum şi unele scrisori mărturisesc admiraţia sa faţă de frumuseţile naturii şi ale artei. Curios în faţa tuturor fenomenelor, Berkeley a făcut ascensiunea Vezuviului pentru a observa mai de aproape o erupţiune şi a face asupra ei un raport amănunţit pentru Societatea Regală din Londra. In drumul de înapoiere, se opreşte, în 1720, la Lyon pentru a scrie în latineşte tratatul *Despre mişcare (De Motu)*, în care combate mai cu seamă fizica lui Newton. Tratatul fusese scris ca răspuns unei chestiuni puse de Academia de Ştiinţe din Paris.

Revenirea lui în Anglia îl angrenează şi mai mult în viaţa timpului şi a societăţii sale. Lumea e speriată de eşecul sistemului financiar al lui Law. Criza economică are urmări peste tot, până şi în comerţul cu coloniile. E o perioadă de prăbuşiri şi greutăţi, în care spiritele nobile vorbesc despre decadenţa lumii, despre vina materialismului care a dus prea departe mania speculaţiilor băneşti, despre lipsa de caracter a conducătorilor. Filosoful Sorley, în capitolul despre Berkeley din remarcabila sa *Istorie a filosofiei englezeşti (A History of English Philosophy)*, ediţia din 1921, ne citează părerea lui Mark Pattison despre epoca lui Berkeley: „o epocă a cărei poesie era lipsită de romanţă, a cărei filosofie era fără pătrundere şi ai cărei conducători *(public men)* erau lipsiţi de caracter". Desigur că astfel arăta epoca privită global. Sunt totuşi câţiva oameni, cari îi vor salva reputaţia, printre ei fiind de bună seamă Berkeley, care împărtăşeşte aceste păreri defavorabile despre timpul său, după cum reiese din esseul ce-l publică anonim în 1721: *Esseu asupra mijloacelor de a preveni ruina Marei Britanii (Essay towards preventing the ruin of Great Britain).*

Aici arată el că răul poate fi îndreptat doar printr'o reformă morală, printr'o spiritualizare a moravurilor.

In acelaş an, se înapoiază în Irlanda, tot la Trinity College din Dublin. De multă vreme, căuta o slujbă în cadrul bisericii irlandeze. Din cauza simpatiilor sale politice, lucrul nu i-a fost uşor. Totuşi, în 1721, este capelan apoi decan de Dromore. Spera că astfel să aibă din nou răgaz spiritual şi securitate materială, pentru a-şi putea continua meditaţiile, cât şi pentru a se dovedi mai de folos semenilor săi, prin opere filantropice. Dar pe motive de formalism legal, el nu poate rămâne la Dromore. Işi apără cu energie drepturile, acţionează în judecată şi câştigă. Inainte de terminarea procesului, însă, este numit într'un post mai bun: decan de Derry (1724). Are acum o leafă de 1500 lire pe an, sumă cu care el doreşte să se ajute pentru realizarea planului său pentru Bermuda.

Incă cu doi ani înainte, năzuise să se stabilească în insula Summer sau Bermuda, unde să întemeieze un colegiu cu îndoitul scop „de a reforma purtarea Englezilor din plantaţiunile apusene ale Angliei şi de a propaga Evanghelia printre sălbatecii americani". Pentru acest plan romantic, Berkeley, care acum se apropie de vârsta de patruzeci de ani, va sta patru ani la Londra, spre a convinge un guvern răuvoitor şi o generaţie sceptică să-i dea permisiunea şi banii necesari. Face tot felul de demersuri şi-şi argumentează cauza în faţa Reginei Carolina, pe atunci Principesă de Walles, — discutând cu Samuel Clarke. In 1725, publică *Propuneri pentru o mai bună desvoltare a Bisericilor în plantaţiile noastre din străinătate (A proposal for the better supplying of Churches in our foreign plantations),* în care-şi arată planul pentru Bermuda. Insufleţeşte, în sfârşit, o mână de prieteni şi astfel reuşeşte să convingă pe deputaţi să-i voteze legea şi creditele. Numai doi deputaţi votează împotrivă. Insuşi Regele George I îi aprobase mai înainte planul. Totuşi bunăvoinţa Regelui şi a deputaţilor, ca şi entusiasmul public, cuprins acum de romantismul Bermudei, vor găsi un obstacol în Robert Walpole, acest politician plin de duplicitate. După ce s'a împotrivit planului lui Berkeley, a votat şi el, în faţa entusiasmului public, suma de 20.000 de lire, dar hotărît să nu plătească niciodată această sumă. Credul ca toţi marii intelectuali — căci în genere omul judecă după sine — Berkeley s'a încrezut în făgăduiala lui Walpole că suma îi va fi plătită în America, îndată ce va sosi acolo. In Septembrie 1728, filosoful se îmbarcă împreună cu tânăra sa soţie (abea se însurase) şi

care era o ființă cultă, fiind o admiratoare a lui Fénelon și a Doamnei Guyon. In Ianuarie 1729, sosește la Newport, în Rhode Island. Acolo așteaptă zadarnic timp de trei ani împlinirea făgăduinții lui Walpole. Subvenția nu i-a sosit niciodată.

Berkeley nu a ajuns până în insula mult dorită, colegiul său nu a fost întemeiat, sălbatecii băștinași nu au primit cuvântul Evangheliei. In schimb, filosoful englez a influențat primele străduințe ale filosofiei americane, găsindu-și numeroși discipoli printre preoții, misionarii și gânditorii Lumii Noui, dintre care cel mai de seamă este Jonathan Edwards, metafizician și teolog, format la Universitatea Yale și ajungând în 1758 președintele Universității Princeton, instituții care vor păstra mereu credința în spiritualismul berkeleyan, ca dealtfel toate facultățile de filosofie și teologie din Statele-Unite, unde niciodată empirismul și pragmatismul nu au fost stăpâne, așa cum au fost în facultățile de psihologie, sociologie sau politică. Amintirea popasului lui Berkeley în America este mereu vie în spiritul de acolo. Iar Lumea Nouă i-a dat filosofului prilejul de a lucra mai temeinic, precum și izvoare noui de inspirație. El a scris un proiect pentru întemeerea artelor și științelor în America, *Verses on the prospect of planting arts and learning in America*, publicat după moarte. Unul din versurile acestea *Westward the course of empire takes its way* (Inspre Apus se îndreaptă drumul Imperiului) a fost socotit profetic, dar, după cum explică Sorley, ideia lui Berkeley nu era geografică (și desigur nici politică), ci o speranță că acolo unde „natura călăuzește și virtutea domnește” vor fi timpuri mai bune pentru moravuri mai bune. Tot în fortuita izolare de la Rhode Island și-a scris cel înșelat de Walpole, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, în care revine la polemica, începută în *Guardian*, contra liber cugetătorilor, întrebuințând iarăși forma dialogului.

Revine în Anglia în 1731, după ce și-a dăruit proprietatea de la Rhode Island și biblioteca ce-o adusese din patrie, acelei congregații religioase care a fundat colegiul Yale. Rămâne doi ani la Londra, unde-și tipărește *Alciphron*, și *Teoria viziunei sau limbajul vizual (The theory of vision, or visual language)*, iar în anul următor (1734) publică *The Analyst*, în care critică pozițiile nouei matematici care, după părerea sa, sunt legate de o concepție materialistă a lumii, precum și pretinsa claritate a matematicilor, semnalând o seamă de obscurități și contradicții în domeniul fizicii și, mai ales, în doctrina newtoniană. Tot în 1734, el publică o nouă ediție a *Dialogurilor* și a *Prin-*

cipiilor cunoştinţei omeneşti, cu unele modificări însemnate.

In acest timp filosoful este numit episcop de Cloyne, stabilindu-se în Irlanda. Restul vieţii şi-l împarte între o activitate obştească şi meditaţii religioase. Mai publică *The Querist (Omul care se întreabă)* şi *Siris, a Chain of Philosophical Reflexions (Siris, o serie de reflecţiuni filosofice)*, în care după ce arată virtuţile medicinale ale apei de gudron, promovează un fel de idealism platonian, prin care diferă de concepţiile-i de odinioară, organizate sub influenţa lui Locke. In 1752 publică *A Miscellany containing several tracts (Scrieri diverse)*.

In 1750, Berkeley se îmbolnăveşte. In toamna anului 1752, pleacă la Oxford cu fiul său George, care trebuia să-şi termine studiile. La Oxford, abea de mai trăeşte câteva luni şi acolo, la 14 Ianuarie 1753, încetează din viaţă.

Formaţia filosofică a lui Berkeley, deşi atât de timpurie şi atât de strălucitoare, a fost săvârşită sub bune auspicii. La Dublin, şi mai ales printre profesorii de la Trinity College, exista un puternic curent anti-scolastic şi prielnic spiritului modern şi novator al filosofiei şi ştiinţei. Ideile lui Descartes, Malebranche şi Locke erau bine cunoscute în cercurile academice, iar fizica lui Newton era mult discutată. Când Berkeley şi-a formulat idealismul său, cetise pe Descartes şi Malebranche, era familiar cu operele matematicienilor şi filosofilor naturii şi fusese atras de filosofia lui Platon. Dar gândirea lui s'a format mai ales sub influenţa lui Locke, — recunoscut mai întâi la Dublin şi apoi în universităţile engleze. In afara Universităţii, avea mare influenţă la Dublin William Molyneux, celebru pe atunci în calitate de corespondent al lui Locke şi de editor al lui Descartes, cât şi ca autor al unui tratat de *Dioptrică*, publicat în 1692. Iar în timpul când Berkeley îşi începuse studiile la Trinity College, Peter Bowne, mai apoi episcop de Cork, funcţiona la Universitate şi era un important cercetător şi critic al operii lui Locke. Opera lui Bowne era şi ea protivnică, în parte, teoriei lui Locke, el susţinând că spiritul şi trupul nu pot fi cunoscute în acelaş mod, spiritele neputând fi cunoscute prin idei, ci numai prin analogie *(Divine Analogy)*.

Dar Berkeley nu-şi exprimă dintru început teoria sa asupra cunoaşterii omeneşti. *Eseul asupra unei noui teorii a viziunii* împărtăşeşte doar un singur aspect din teoria sa: anume relaţia

dintre obiectele văzului şi obiectele pipăitului. Molyneux pusese odată lui Locke următoarea problemă: dacă un om născut orb şi-ar căpăta vederea, ar putea el, numai prin văz, să distingă un cub şi o sferă, obiecte cu care mai înainte el nu luase contact decât prin pipăit? Molyneux răspunsese la propria sa întrebare în mod negativ, iar Locke îi aprobase soluţia. Berkeley era de aceiaşi părere cu dânşii, dar pe motive mai fundamentale. Dacă extensiunea ar fi o idee comună şi văzului şi pipăitului (aşa cum susţinea Locke), atunci forma pătrată vizibilă trebuie să fie la fel, sau să aibă ceva în comun, cu forma pătrată tangibilă. In virtutea acestora, omul născut orb, de îndată ce poate vedea, ar trebui să fie în stare să distingă între un pătrat vizibil şi un cerc vizibil şi să identifice această deosebire cu deosebirea dintre pătratul şi cercul deja cunoscute prin pipăit. Dacă el nu e în stare să procedeze astfel, aceasta se datoreşte faptului că nu există nimic comun între obiectul vizibil şi cel tangibil. Acesta este şi punctul de vedere al lui Berkeley. „Obiectele văzului şi ale pipăitului formează, dacă pot să mă exprim astfel, două serii *(sets)* de idei care diferă mult unele de altele... Un om născut orb şi căpătând darul vederii, nu va avea la început nicio idee de distanţă prin văz. Soarele şi stelele, cele mai depărtate ca şi cele mai apropiate obiecte, îi vor părea că sunt toate în ochii săi, sau mai curând în spiritul său".

Eseul accentuiază, în special, două teme: obiectele (sau ideile) văzului nu au nimic comun cu obiectele pipăitului; legătura dintre văz şi pipăit este arbitrară şi dobândită numai prin experienţă. Distanţa (sau exterioritatea) nu este nici percepută direct de la sine, cu ajutorul văzului, nici apreciată sau judecată după linii şi unghiuri. Ea este „numai sugerată gândurilor noastre prin anumite idei şi sensaţii vizuale care în natura lor proprie n'au niciun fel de asemănare sau relaţie cu distanţa sau cu lucruri orânduite la distanţă; ci numai prin conexiunea lor, întărită de experienţă, acele sensaţii semnifică şi ne sugerează distanţa în acelaş fel în care cuvintele ne sugerează ideile pentru semnificarea cărora ele sunt întrebuinţate". In lucrarea de mai târziu, *Teoria Viziunii sau Limbajul vizual* întăreşte şi mai mult teoriile din prima lucrare, susţinând că întreaga lume vizibilă consistă dintr'o serie de semne care, ca şi limbajul, au drept scop să furnizeze un înţeles. Dar asemeni vorbelor dintr'un limbaj, ele nu cauzează înţelesul şi nu au o legătură directă cu el. Intrebuinţând văzul pentru a ne călăuzi

mişcările noastre, noi tălmăcim astfel limbajul lui Dumnezeu.

Criticii filosofiei au găsit în această teorie a lui Berkeley o seamă de merite. Analiza simţurilor, astfel întocmită, a rămas un bun pentru Psihologie. „Este adevărat... că văzul şi pipăitul nu posedă un element comun care să poată fi separat de ele şi să devie o prezentare independentă", scrie Sorley, care vede în aceste eseuri „una dintre cele mai strălucite analize psihologice din limba engleză". Alţi filosofi au desvoltat rolul precumpănitor al văzului în cunoaşterea lumii sensibile, arătând că în imaginaţia noastră văzul asigură continuitatea şi sursa noastră de orientare spirituală, chiar dacă în funcţiunile noastre spirituale simţurile nu lucrează separat, cum pare a crede Berkeley când afirmă că legătura dintre văz şi pipăit este arbitrară. In fine, alţi critici ca A. Seth Pringle-Pattison observă că Berkeley, separând extensiunea tangibilă de cea vizuală şi îndeletnicindu-se mai mult cu percepţia distanţei, pare să rezolve spaţiul într'o serie de sensaţiuni locomotive, învederându-se astfel că e vorba de o analizare a spaţiului în timp.

Dar dacă în aceste două lucrări el a tratat mai mult despre simţurile văzului şi al pipăitului, neocupându-se de cunoaşterea prin concepte sau de întreaga cunoaştere omenească, în *Tratatul asupra principiilor cunoştinţei omeneşti (A treatise concerning the Principles of Human Knowledge)* îşi va desvolta teoria sa fundamentală, prin care a influenţat atât de profund gândirea filosofică a lumii.

Locke, ca şi Descartes, susţinuse că toate obiectele cunoaşterii sunt idei şi astfel a avut de întâmpinat dificultatea de a susţine realitatea lucrurilor pe care el presupunea că le reprezintă ideile. Ca şi Descartes şi Hobbes, Locke susţinuse că dintre sensaţiile noastre, coloarea nu există independent de acel care o vede, că există numai pentru omul care o percepe. La fel, sunetul nu există decât pentru cel care aude, gustul pentru cel care gustă, mirosul pentru cel care miroase. Aceste calităţi, cu alte cuvinte, nu sunt inerente lucrurilor în sine, ci sunt sensaţiuni strict omeneşti, constituind calităţile persoanelor sau subiectelor care percep. Ele nu aparţin substanţei sau lucrurilor-în-sine. Berkeley e de acord cu Locke în această privinţă. Dar nu e de acord în ceea ce priveşte celelalte calităţi, pe care Locke le atribue obiectelor independent de subiectele care percep. Predecesorul său credea că extensiunea, forma şi mişcarea sunt calităţi obiective, care pot exista şi fără un spirit care să le perceapă, adică aparţin substanţei necugetătoare. Berkeley nu

admite deosebirea dintre calitățile primare (acestea din urmă, adică obiective, existând independent de spirit și aparținând substanței necugetătoare) și calitățile secundare (adică subiective, existând numai prin spiritul care percepe și deci neaparținând substanței necugetătoare). El socotește greșită această deosebire, susținând că asemeni calităților secundare, și calitățile primare sunt tot produsul spiritului care percepe, sunt tot calități spirituale, aparținând subiectelor sau persoanelor care percep. Aceasta este ideia fundamentală a lui Berkeley, modificarea ingenioasă și aparent simplă a teoriei lui Locke, dar pe baza căreia el va da un nou înțeles întregei cunoașteri omenești.

Prin urmare, atât culoarea, mirosul, sunetul și gustul, cât și extensiunea, forma și mișcarea există numai pentru persoanele care le percep. Eliminând oamenii sau subiectele care percep, înseamnă că elimini întreaga lume sensibilă, căci obiectele nu există aparte sau independent de subiectele care percep. Astfel fiind, înseamnă că existența lucrurilor se datorește percepției noastre, că noi percepând facem să existe lumea sensibilă. Pornind, așadar, de la Locke și urmând linia empirismului său, Berkeley rezolvă dificultatea implicată în deosebirea dintre lucruri și idei, dintre substanță și percepție, identificând lucrurile cu ideile, sau substanța cu percepția. Ideile *sunt* lucrurile. Tot ce văd, aud, pipăi, tot ce simt eu este ideia mea. Lumea este ideia mea. In afară de percepție sau de idee, nu există nimic în lumea sensibilă. Aceasta este teza fundamentală a filosofului și, astfel, elimină el ideia de substanță materială sau necugetătoare ca o absurditate, spiritualizând și idealizând întreaga cunoaștere.

Pentru a lămuri mai limpede această teorie fundamentală și pentru a arăta chipul în care argumentează filosoful englez, cităm următorul pasaj din *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge:* „Se va admite de toți că nici gândurile noastre, nici sentimentele, nici ideile formate prin imaginațiune nu există în afară de spirit. Și nu mai puțin evident îmi apare faptul că diferitele sensațiuni sau idei întipărite în simțurile noastre, oricât de amestecate și de compuse ar fi ele, (cu alte cuvinte, orice obiecte ar compune ele prin reunirea lor) nu pot exista decât într'un suflet care le percepe. O cunoaștere intuitivă despre aceasta o poate obține, după cum cred, oricine își îndreaptă atențiunea la ceea ce se exprimă prin termenul *există*, atunci când este aplicat la lucruri perceptibile. Dacă spun că masa la care scriu există, aceasta înseamnă că o văd și o ating;

şi chiar dacă m'aş afla în afară de biroul meu, încă aş putea să spun că ea există, înţelegând prin aceasta că dacă aş fi în biroul meu aş putea să o percep, sau că un alt suflet o percepe în acel moment. Există un miros, aceasta înseamnă că el a fost simţit; există un sunet, aceasta înseamnă că el a fost auzit; există o coloare sau o figură, aceasta înseamnă că a fost percepută prin văz sau pipăit. Aceasta e tot ce se poate înţelege prin termenii de mai sus... Căci ceeace se spune despre o existenţă absolută a lucrurilor necugetătoare, fără relaţiune cu faptul perceperii, îmi pare ceva cu totul de neînţeles. Existenţa lor, — *esse* — constă în a fi percepute, — *percipi* — şi este o neputinţă ca lucrurile necugetătoare să aibă o existenţă în afară de sufletele sau fiinţele cugetătoare care le percep".

Şi aceasta, chiar dacă „printre oameni stărue o părere că munţii, casele, râurile şi într'un cuvânt, toate obiectele sensibile, — au o existenţă, naturală sau reală, deosebită de faptul că sunt percepute prin intelect *(by the understanding)*",

Fiinţa lucrurilor, existenţa lor este, prin urmare, de a fi percepute. Lucrurile pe care noi le socotim materiale, nu sunt decât idei sau percepţii. *Esse est percipi.* A fi înseamnă a fi perceput.

Astfel îşi constitue Berkeley metafizica sa imaterialistă, identificând obiectele simţurilor cu ideile. Dar chiar dacă nu au o natură materială, ideile acestea sunt pasive şi inerte; ele nu au o activitate şi o cauzalitate proprie. Metafizica aceasta elimină nu numai din cunoaştere, ci şi din realitate materia, afirmând-o ca o idee a spiritelor sau eurilor cugetătoare. Aceasta este prima teză esenţială a filosofiei lui George Berkeley.

Inainte de a ne opri la a doua sa teză esenţială, anume nominalismul său, să vedem consecinţele metafizice ale acestui idealism. Cum se leagă între ele ideile sau percepţiile, pentru a ajunge totuşi la ordinea şi configuraţia lumii înconjurătoare? Există între idei o anumită legătură? Cum se influenţează între ele? La aceste întrebări, filosoful englez răspunde: „Ideile nu sunt produse la întâmplare şi fără nicio ordine, ci între ele există o anumită ordine şi înlănţuire, asemenea aceleia dintre cauză şi efect" *(Tratat, 64)*. Inlănţuirea, însă, nu implică raportul dintre cauză şi efect, ci numai raportul unui indiciu sau semn cu lucrul semnificat. Cu alte cuvinte, ideile fiind pasive noi ne obişnuim să înţelegem gruparea sau conexarea lor după succesiunea în care ele apar în spiritul nostru. Totuşi, nu spiritul cauzează aceste idei, deşi ele nu există decât în

spirit, ci spiritul le înţelege şi le urmăreşte semnificaţia.

Dar dacă ideile simţurilor sau lucrurile sensibile nu posedă o cauzalitate eficientă şi nici nu sunt măcar cauzate de spiritul care le percepe, atunci cine le cauzează şi le asigură ordinea şi succesiunea? Ele sunt cauzate şi orânduite de „un Spirit omnipresent şi etern, care cunoaşte şi cuprinde toate lucrurile şi ni le înfăţişează vederii noastre în aşa chip şi potrivit unor astfel de reguli precum singur le-a orânduit, şi pe care noi le numim legile naturii". Prin urmare, ceeace chemăm noi legile naturii este, în realitate, manifestarea divină şi ea stabileşte anumitele reguli de conexiune şi consecuţiune generală între ideile, cărora „materialiştii" le atribuie în mod greşit o cauzalitate eficientă, căci „nicio idee nu poate fi ceva activ, sau... nu poate să fie cauza unui lucru oarecare". Ceiace numim noi lucruri, nu sunt decât combinaţiile ideilor, statornicite prin obiceiurile experienţii noastre perceptuale.

Dacă privim, acum, caracterul contribuţiei lui Berkeley şi ne gândim ce modificări esenţiale aduce ea faţă de celelalte teorii filosofice ale vremii, observăm că idealismul său elimină materialismul, făcând din lumea sensibilă o realitate ideală, care există în spirite şi pentru spirite. Nu există lucruri-în-sine, lucruri materiale, când e vorba de cunoaştere, ci numai percepţii ale spiritelor, adică idei orînduite arbitrar de către Dumnezeu. Dar dacă materia este înlocuită prin ideile spiritelor care percep, în schimb, ideile care la alţi filosofi posedă active virtuţi creatoare (Kant şi Hegel ne vor arăta cât de vie şi de creatoare este ideia), aici ele devin tot atât de inerte şi de „date" ca şi sensaţiile în filosofia empirică şi materialistă. Evoluând tot pe linia empirismului lockean, Berkeley nu a făcut decât să substitue materiei ideia, dar totodată a răpit ideii viaţa şi dinamismul pe care i le hărăzise întreaga tradiţie platoniană şi, mai încoace, un Descartes sau un Leibniz.

Dar în felul acesta, am ajuns la a doua sa teză esenţială, anume nominalismul său. In afară de percepţie, spiritul omenesc mai are şi alte putinţe de a cunoaşte? Căci, am văzut, că deşi ideală (imaterială) percepţia se reduce, în fond, la ceeace este în alte filosofii cunoaşterea sensibilă. Şi fiind ideală, care sunt mijloacele de a distinge între o percepţie justă (sau reală) şi una înşelătoare?

Deşi Berkeley nu ne-a dat un sistem complet, ci a tratat numai anumite chestiuni care l-au interesat mai ales ca om al credinţei religioase (teoriile sale, în acest sens, nu au fost

cu adevărat desinteresate, şi cetindu-i opera ai la tot pasul impresia că e un mijloc de combatere a ateismului, materialismului şi scepticismului), totuşi se găsesc în opera sa şi mai ales în introducerea *Tratatului asupra cunoaşterii omeneşti* o seamă de observaţii asupra cunoaşterii raţionale.

Din ele, Berkeley se arată un pur nominalist. El nu crede decât în idei generale, dar nu şi în idei abstracte. „Un cuvânt devine general prin faptul că este întrebuinţat ca un semn, nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare". „Şi precum această linie particulară devine generală prin întrebuinţarea ei ca un semn, tot aşa devine general numele „linie" care, luat în mod absolut este particular, luat, însă, ca un semn e general". Filosoful tăgădueşte că prin abstracţiune se pot despărţi mintal sau concepe separat calităţi care nu pot exista separat sau „că îmi pot forma o noţiune generală, făcând abstracţie de orice calitate particulară". Iată cum, pentru a-şi salva idealismul percepţiei, cugetătorul acesta răpeşte spiritului puterea de a forma idei abstracte, reducând cunoştinţa la o empirie subiectivă.

Berkeley şi-a completat metafizica şi epistemologia sa pe măsură ce îi veneau în minte anumite chestiuni pe care voia să le susţină sau să le combată. In prima ediţie a *Tratatului asupra principiilor cunoştinţei omeneşti* el distinge între ideile simţurilor care sunt mai intensive, mai vii şi mai clare şi ideile imaginaţiei, mai puţin orânduite şi coherente. Primele sunt lucruri reale, celelalte sunt imagini ale lucrurilor. Mai recunoaşte, deasemenea, şi ideile operaţiunilor mentale. Dar nu ne arată, în care din aceste trei clase de idei, se află cunoaşterea eului, sau a celorlalte spirite care percep sau, în fine, cunoaşterea lui Dumnezeu. Aceste chestiuni le ridică Berkeley în *Dialogurile dintre Hylas şi Philonous.*

Deşi având o realitate spirituală, ideile sunt nişte date pasive şi inerte, care nu implică nicio activitate sau cauzalitate în ele înseşi. Prin urmare, ar fi o contradicţie să credem că ideile pot să se asemene naturii lui Dumnezeu sau să ni-l reprezinte. Tot astfel, ideile nu ne pot da nici cunoaşterea eului sau a celorlalte spirite care percep. Dar atunci cum putem cunoaşte spiritele finite şi spiritul infinit? Le putem cunoaşte, spune Berkeley, prin noţiuni. Reflectând asupra propriului nostru eu sau spirit, noi avem o cunoaştere imediată a eului, ca fiinţă activă, şi prin inferenţă, plecând de la cunoaşterea imediată a acestui eu, putem cunoaşte şi celelalte spirite şi pe Dumnezeu.

„Căci orice noţiune despre Dumnezeu este dobândită reflectând asupra propriului meu suflet, exaltându-i puterile şi îndepărtând imperfecţiunile sale". Intre idei şi spirite fiind o diferenţă de natură, cunoaşterea ideilor este mediată, iar cunoaşterea spiritelor este imediată. Noi nu ne percepem sufletul, dar îl cunoaştem intuitiv şi imediat, căci „inteligenţa sau spiritul, sau sufletul, este acel lucru indivizibil neîntins, care cugetă, activează şi percepe". (*Dialogurile între Hylas şi Philonous*, Dialogul III). Acest nou mijloc de cunoaştere, noţiunile, prin care înţelegem spiritele şi legile, a fost menţionat de Episcopul de Cloyne în ediţia a doua a *Tratatului*, dar fără modificarea contextului, care încă declară că toate obiectele cunoştinţei omeneşti sunt idei.

Ce sunt exact aceste noţiuni şi care este relaţia dintre idei şi noţiuni în cunoaştere, iată chestiuni pe care Berkeley nu le-a lămurit suficient şi care arată că interesul său faţă de raţionalism a fost mult mai mic decât cel faţă de un empirism spiritual. Noţiunile sunt produse ale reflexiunei, sunt un fel de judecăţi raţionale, dar totodată şi intuiţii, cel puţin când e vorba de cunoaşterea imediată a inteligenţii şi ideilor noastre proprii, chiar dacă, apoi, această cunoaştere imediată ne dă putinţa de a cunoaşte mediat, prin analogie raţională, celelalte spirite.

Privind-o acum, în totul, putem defini cunoaşterea berkeleyană ca pe un idealism subiectiv, dar mergând pe urmele teoriei lui Locke, care în *Essay concerning Human Understanding*, atacând vechea noţiune de substanţă, o defineşte ca o combinaţie de calităţi. Berkeley a spiritualizat aceste calităţi, făcându-le idei ale spiritelor care percep. Dar nu-i mai puţin adevărat, că în cadrele filosofiei sale, cunoaşterea funcţionează exact ca şi în empirism, şi consecinţele sale nu se depărtează câtuşi de puţin în practică de acelea ale bunului simţ obştesc *(common sense)*.

Faptul că lumea este percepţia spiritului nostru, nu modifică conduita noastră concretă, ci doar conştiinţa noastră morală, care pe temeiul metafizicii sale ar putea să se încreadă în spirit şi nu în materie, în Dumnezeu şi nu în lumea senzaţiilor. Nu e nicio dificultate în a şti că în realitate mâncăm şi bem idei, căci practic vom mânca şi bea aceleaşi lucruri ca şi până acum şi ne vom comporta în lume la fel. Important e să ştim că aceste obiecte nu sunt materiale, ci sunt percepţii ale spiritului şi sunt cauzate de Agentul suprem. Dealtfel, în

metafizica fundată pe noua fizică nu mâncăm și bem în realitate atomi sau protoni și electroni? Chiar știința și-a modificat concepția despre materie, atribuind realității o ultimă energie imaterială.

Epistemologia lui Berkeley este idealistă, în sensul că susține o cunoaștere prin subiect. Și, epistemologic, idealismul său este subiectiv, căci cunoașterea prin idei este cunoașterea unui spirit sau eu. Dar deși subiectivă în epistemologie, cunoașterea aceasta nu este solipsistă, deoarece spiritul care percepe are noțiunea Spiritului infinit și a spiritelor finite, care percep ca și el. In *Introducerea în Filosofie* a lui Oswald Külpe se face distincția între epistemologia lui Berkeley, care este subiectiv idealistă, și psihologia sa (noi am spune ontologia sau metafizica sa), care este realistă. „Psychologisch dagegen war er ein Realist, der nicht nur die einzelnen geistigen Akte auf eine Seelensubstanz bezog, sondern auch die Vielheiten von Geistern annahm".

Dar înainte de a ajunge la pluralismul său spiritual, într'adevăr realist, trebuie să observăm că însăși cunoașterea prin idei este, în felul ei, realistă, deoarece ideile nu sunt aparențe și nici nu depind de subiectivitatea eului care percepe, deși există în el și pentru el. Realitatea lor este, însă, spirituală. „Ideile întipărite în simțurile noastre sunt lucruri reale și există în realitate. Aceasta nu o negăm, ci negăm că ele pot exista în afară de spiritul care le percepe, sau că sunt còpii după anumite prototipuri, care există în afară de spirit... Lucrurile percepute prin simțuri pot fi numite externe, din punct de vedere al originii lor, întrucât nu sunt produse din interiorul sufletului nostru însuși, ci întipărite de un alt spirit, care se deosebește de acela care le percepe. Se poate spune, la fel, că obiectele sensibile există „în afară de suflet" și în alt sens, anume când există într'un alt suflet. Astfel, dacă închid ochii, lucrurile există încă, dar ele trebuie să existe într'un alt spirit". *(Tratat, 90)*.

Prin urmare, în materie de cunoaștere, idealismul berkeleyan își afirmă realitatea spirituală și caută să nu cadă în solipsism. Psihologismul ideii își caută un suport metafizic, care să-i garanteze nu numai o anumită ordine în manifestări, dar și o cunoaștere universală. Dacă, într'adevăr, cunoașterea lumii sensibile este ideia mea, cauza acestei cunoașteri, și implicit a ideilor mele, este realitatea obiectivă a lui Dumnezeu, care m'a creiat pe mine și pe ceilalți oameni. Și ideile mele,

oricât ar exista în spiritul meu și pentru el, posedă o ordine logică pe baza căreia eu pot afla adevărul. Tocmai pentrucă Dumnezeu (sau Providența) este cauza existenții și a cunoașterii mele, cunoașterea mea nu poate să fie înșelătoare. Ideile sunt cu atât mai adevărate cu cât sunt mai intensive, mai vii și mai clare și pe temeiul acesta (în fond psihologic și nu logic) pot eu deosebi diferitele feluri de idei.

Berkeley nu aprofundează problema adevărului în materie de idei sau percepții, întemeindu-se, pe de o parte, pe ordinea empiriei, așa cum procedează și psihologii, iar, pe de altă parte, pentrucă presupune că universul este rațional. Temeinicia și ordinea relațiilor dintre cunoașterea mea și a celorlalți se bazează pe o presupoziție raționalistă, după cum a observat A. Seth Pringle-Pattison, în lucrarea sa *Scottish Philosophy*, desvoltând acest argument interesant: „Experiența, așa cum o cunoaștem noi, este, după Berkeley, o serie de stări, idei sau percepții independente, pe care, prin puterea nerațională a obiceiului, noi ajungem în decursul timpului, să le asociem unele cu altele în felurite chipuri. Dar, dacă nu pornim la aceasta *cu presupunerea că universul este rațional,* noi nu avem dreptul de a susține că aceste asociații ale noastre corespund modurilor de operație ale unei Voințe obiective, pe care noi suntem făcuți ca să le învățăm. Berkeley, de bună seamă, că face această tacită presupunere, sau ia raționalitatea universului ca implicată în existența-i conștientă" (pp. 52—54). Și numai astfel scapă el de solipsism, chiar dacă, în grija sa de a tăgădui materialismul și scepticismul, a spiritualizat și subiectivat cunoașterea sensibilă, îndeletnicindu-se mult mai puțin de cunoașterea rațională, unde el este un nominalist, asemeni tuturor psihologilor cari pornind de la empirie insistă asupra percepțiilor și neglijează ideile logice. Apărător al religiei și vrăjmaș al materialismului, Berkeley și-a concentrat atenția combativă în punctul unde materialiștii erau mai tari și nu în făgașurile rațiunei, de unde nu putea primi decât sprijin. Presupoziția raționalității universului nu-i putea fi decât un element de susținere a imaterialismului său.

Dacă această cunoaștere prin subiect nu poate fi redusă la solipsism, așa cum nu pot fi reduse nici monadele lui Leibniz, care chiar dacă își au „ferestrele închise" față de lumea exterioară, ele o cunosc prin rațiune, — nu-i mai puțin adevărat că la Berkeley cunoașterea celorlalte spirite care percep este mai anevoioasă, tocmai din pricina nominalismului și a faptului

că ideile sale sunt pasive şi inerte, contrar ideilor raţiunii din sistemul leibnizian.

A treia teză esenţială a Episcopului de Cloyne este ontologia sa spiritualistă. Dacă lumea sensibilă este ideală şi imaterială; dacă ideile raţiunii sunt simple cuvinte, — Berkeley acordă o realitate substanţială (spirituală şi nu materială, fireşte) fiinţelor omeneşti. Aceste fiinţe sau spirite sau euri sunt, pentru el, substanţe simple, indivizibile, active. Când ele percep idei, se numesc intelecte, iar când produc idei sau au influenţă asupra lor, se numesc voinţe. Sufletul, spiritul, eul, intelectul (termeni cari exprimă, în fond, aceiaşi realitate) reprezintă singura substanţă în care pot exista lucruri negânditoare sau idei. Gândind, voind şi percepând, spiritul nu poate fi cunoscut prin idee, după cum s'a văzut mai sus, ci printr'o intuiţie sau printr'o noţiune. Deasemenea, cunoaşterea ce o avem despre alte suflete nu este directă, ci „depinde de intervenţiunea ideilor, pe care eu le pun în raport cu alte fiinţe sau spirite deosebite de mine şi le consider ca efecte sau semne concomitente". (*Tratat asupra principiilor cunoştinţii omeneşti*, 135—145).

Aşadar, dacă Berkeley a tăgăduit orice substanţă lumii sensibile, spiritelor el le acordă calitatea de substanţe active şi producătoare de idei sau percepţii. Metafizic, el concepe un spiritualism pluralist, care, însă, recunoaşte doar lui Dumnezeu a fi cauza şi izvorul tuturor manifestărilor active, care, la rândul lor, produc ideile acelea pasive şi inerte.

Dumnezeu nu poate fi văzut, pentrucă nu este o idee. Dar „existenţa lui Dumnezeu o concepem într'un mod cu mult mai evident decât existenţa oamenilor, fiindcă efectele naturii sunt în chip infinit mai numeroase şi mai considerabile decât cele atribuite fiinţelor omeneşti". Tot ceea ce socotim noi că sunt lucruri ale naturii nu sunt, de fapt, decât dovada puterii Lui infinite. Aceasta este a patra teză importantă a filosofiei lui Berkeley: teismul şi afirmaţia că Dumnezeu este necesar pentru întemeerea realităţii întregului nostru univers.

Teist, când e vorba de fundarea realităţii lumii; spiritualist pluralist, când e vorba de realitatea sufletelor omeneşti; idealist subiectiv când se referă la cunoaşterea noastră şi imaterialist, când se referă la obiectul senzaţiilor noastre, aceste patru aspecte ale filosofiei lui Berkeley formează un tot coherent şi consistent, care, în general, poate fi numit, pe drept cuvânt, un spiritualism absolut.

Meritele teoriei Episcopului de Cloyne au fost arătate

în numeroase rânduri în decursul anilor: el ne-a dat o explicaţie unitară şi omogenă, înlăuntrul căreia nu se află nicio contrazicere fundamentală şi care poate fi opusă cu succes materialismului, devremece ţine seama de obiecţiile lui şi caută să le înlăture. Poate că dintre filosofii moderni, numai Leibniz ne-a dat o explicaţie mai clară şi mai strânsă, nelăsându-ne pradă contradicţiilor şi îndoelilor, aşa cum ne lasă, de pildă, un Descartes sau un Kant. Thomas Reid, de pe o poziţie aproape contrară celeia a lui Berkeley, şi mult mai aproape de Kant sau de realiştii naturali, a declarat că dacă admitem identificarea obiectelor cunoaşterii cu ideile, „sistemul lui Berkeley rămâne neclintit (impregnable)" (Reid, *Works*, p. 283).

Berkeley a căutat să nimicească materialismul şi scepticismul, a dus o vie luptă împotriva lui Newton şi a oamenilor de ştiinţă, care implicau materialismul în teoriile lor, ca şi împotriva necredincioşilor cari erau foarte la modă în vremea sa. A fost un spirit religios, dar mai curând un teist. Ideile pe care le percepem sunt cunoscute prin înţelegerea şi sunt produse prin voinţa unui Spirit infinit, dar nu le vedem percepând ceea ce reprezintă ele în substanţa inteligibilă a lui Dumnezeu. Berkeley nu a fost un ocazionalist ca Malebranche şi a avut grijă să-şi deosebească doctrina sa de ocazionalism, mai cu seamă în dialogul al doilea dintre *Hylas şi Philonous*. In faza finală, deci în *Siris, serie de reflexiuni şi cercetări filosofice privind virtuţile apei de gudron*, el s'a apropiat de idealismul platonian, accentuând acum raţionalismul şi nu ideile simţurilor, înţelegerea şi nu percepţia. Era concluzia firească a teoriei sale spiritualiste şi idealiste, care, sub veghea lui Platon, susţine acum că „deoarece legătura naturală a semnelor cu lucrurile semnificate este regulată şi constantă, ea formează un fel de discurs cugetător" (*Siris*, 254).

In chipul acesta, el a adus în cadrul spiritualismului şi idealismului o poziţie interesantă, bine închegată şi consistentă, care în ciuda premisei ei nu uşor de înţeles şi de acceptat, urmăreşte, totuşi, linia empirismului şi a bunului simţ, ceea ce era necesar înarmării sale pentru lupta cu materialismul şi scepticismul. Doctrina sa rămâne o pildă de măreaţă viziune filosofică şi de ingenioasă argumentare, şi nu puţini cugetători idealişti o consideră valabilă şi astăzi în multe privinţe.

Influenţa lui Berkeley s'a desfăşurat în multe direcţii, uneori opuse. Unii critici văd această influenţă până şi în psihologismul activist al pragmatismului. Dar în special acel psi-

hologism, care porneşte de la cunoaşterea eului şi de la empiria psihologică, este mult tributar filosofului englez, care credea în percepţii şi nu în ideile abstracte. D. Parodi subliniază că o seamă de teze berkeleyene se găsesc în filosofia lui Bergson: neîncrederea în ideile abstracte, critica ideii generale, condamnarea mecanismului ştiinţific, reabilitarea imaginilor sensibile şi a percepţiei brute; precum şi refutaţia paralelismului psihofizic, indicată în cel de al doilea dialog dintre Hylas şi Philonous. (D. Parodi, notă despre filosofia dialogululrilor, în traducerea franceză a *Dialogurilor dintre Hylas şi Philonous)*.

Incepând cu Hume şi ajungând până la Bergson, influenţa Episcopului s'a păstrat vie în lumea filosofilor şi psihologilor. Ea este trainică şi în rândurile teologilor. Misticismul său, mai ales cel din *Siris*, rămâne un veşnic izvor de inspiraţie şi de invitaţie la o cugetare cucernică.

Este de remarcat că tot un filosof dublat de un mare psiholog a fost acela care a intuit şi a desprins substratul mistic al filosofului Berkeley. Henri Bergson a semnalat misticismul fundamental al acestui credincios, care reduce materia, ce „nu-i decât limba pe care Dumnezeu ne-o vorbeşte", la „o infimă peliculă transparentă între om şi Dumnezeu". (H. Bergson, „L'Intuition Philosophique" în *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Nov. 1911, citat şi de Parodi). W. R. Sorley ne-a amintit că la tot pasul opera lui Berkeley revendică, polemizează şi luptă pentru chestiunile cele mai esenţiale ale cugetului omenesc, care are nevoie de certitudini. Alţii ne-au accentuat caracterul puţin desinteresat al cercetărilor sale. Ce dovedesc toate acestea decât că, îndărătul idealismului său, a sălăşluit un mistic, pe cât de discret pe atât de tenace şi de convins? Opera şi trăirea lui George Berkeley, Episcop de Cloyne, sunt rezultatul auster şi cutezător al unui misticism modern, care mai mult gândeşte şi activează decât contemplă şi visează şi al unui om dintr'o ţară unde îndoelile şi crizele sufleteşti se rezolvă întotdeauna într'o creaţiune activă, dobândită prin luptă şi dârzenie[1]).

---

1) O teorie similară cu aceea a lui George Berkeley a susţinut-o şi filosoful Arthur Collier, rectorul instituţiei Langford Magna pe lângă Salisbury, într'o lucrare numită *Clavis Universalis* şi care a apărut trei ani după *Tratatul asupra principiilor cunoştinţei omeneşti.* Titlul exact al lucrării lui Collier exprimă conţinutul cărţii sale: *Clavis Universalis, sau o nouă căutare a Adevărului, fiind o demonstraţie a inexistenţii sau a imposibilităţii lumii externe.* Arthur Collier ajunge la aceleaşi concluzii ca şi Berkeley, dar pe o altă cale. Se pare că el nu a fost influenţat de Locke, autorii săi favoriţi fiind Descartes, Malebranche şi Norris. Deşi se-

David Hume

Analiza procedeelor cunoaşterei, începută de Locke şi Berkeley, a fost continuată de David Hume.

Filosofia engleză a avut această menire în evoluţia gândirii omeneşti ca să analizeze şi să verifice prin metoda sa empirică atât noţiunile pe care erau construite sistemele speculative cât şi principiile care fundează ştiinţele naturei şi cunoştinţa vulgară.

Gânditorii englezi au un aer de familie care îi apropie: afară de rari excepţii întâlnim la toţi aceiaşi repulsie pentru ipoteze şi construcţii a priori şi aceiaşi excesivă prudenţă când părăsesc cât de puţin domeniul faptelor concrete. Este un exemplu strălucit de manifestare a etnicului în filosofie. [1]).

Hume e cel mai empirist dintre englezi, e acel care a împins până la ultimele consecinţe analiza principiilor cunoaşterii şi în acelaş timp e gânditorul cel mai adânc şi mai cuprinzător pe care l-a dat naţiunea engleză.

Hume era convins de valoarea ştiinţiei pozitive, era un „Baconian" în spiritul tendinţelor vremii lui. In 1704 Newton publică *Optiks*. *Philosophia naturalis* apăruse cu câţiva ani mai înainte. Robert Boyle descoperea, în Fizică, legile cari îi poartă numele. John Ray publică *Historia Plantarum Generalis,* depăşită abia de Linné. Ştiinţele positive erau în plină efloresceţă. Scopul mărturisit al lui Hume e să construiască o ştiinţă a spiritului omenesc cu aceleaşi procedee care erau utilizate în ştiinţele naturei.

Kant a descoperit cel dintăi originalitatea şi adâncimea gândirei lui Hume. Pentru contemporani, Hume era mai mult un „filosof" în sensul secolului XVIII-lea, un moralist şi un istoric, un essai-ist de talent care a tratat chestiuni morale, politice şi religioase, în preocupările vremii. Erau apreciate mai ales lucrările sale istorice, essai-urile asupra pasiunilor

---

exprimă mai simplu şi mai direct decît Berkeley, Collier nu este mai puţin sigur de dreptatea sa. Argumentul său central este următorul: lumea externă, concepută ca neatîrnînd de spirit, este socotită infinită în întindere. dar este socotită şi finită. Şi pentru fiecare din aceste alternative se găsesc argumente la fel de bune. Deasemenea, ea apare „infinit şi finit divizibilă". Dar un lucru nu poate avea două predicate contradictatorii. Deaceia, materia externă nu există. Acest argument, derivat din antinomiile gîndirii filosofice, coincide cu teza cea mai de seamă a lui Berkeley. Arthur Collier a trăit de la 1680 la 1732.

1) v. *I. Petrovici,* Studii istorico-filosofice, ed. II. Articolul Etnicul în filosofie şi La Nationalité en philosophie în „Revue Mondiale" 15 Mars 1932.

şi asupra miracolelor, rămânând în umbră neîntrecuta şi pătrunzătoarea analiză a cauzalităţii.

Intr'un pasagiu cunoscut din „Prolegomena", Kant spune că „Hume l-a trezit din somnul dogmatic" şi apoi în repetate rânduri îl citează ca pe precursorul său cel mai important.

1. — Viaţa şi personalitatea.

Viaţa sa, destul de zbuciumată, a cunoscut şi răgazul închinat lecturei şi meditaţiei filosofice şi vicisitudinile activităţii publice, care i-au dat ocazia să călătorească pe Continent în plină epocă pre-revoluţionară, în perioada controverselor politice şi religioase, când analiza filosofilor contribuia la prefacerile sociale ce se pregăteau.

Al doilea fiu al unui proprietar scoţian, David Hume, s'a născut la Edinburgh la 26 Aprilie 1711.

Părinţii săi erau nobili, deşi de rang nu prea ridicat şi filosoful de mai târziu nu va ezita să se mândrească cu acest lucru. Conform însă legilor engleze, la moartea tatălui său, survenită încă în anii copilăriei lui David, întreaga avere imobiliară care cuprindea domeniul Ninewells şi titlul de nobleţe, reveniră fratelui său mai mare, el trebuind să se mulţumească numai cu un mic venit.

După ce a primit acasă, sub supravegherea mamei sale, o femee foarte capabilă şi energică, primele elemente de învăţătură, s'a înscris după obiceiul vremii, în vârstă de 12 ani, la Universitatea din Edinburgh, unde studiază limbile şi literaturile clasice, pentru care simţea o mare atracţie.

O deosebită dragoste pentru lectură, o veşnic nesăturată curiozitate şi o aplecare precoce de a vedea filosofic se manifestă încă din aceşti primi ani de ucenicie intelectuală.

La vârsta de 17 ani începe studiile juridice, mai mult din îndemnul familiei decât din dorinţa de a urma o vocaţie. Studiul dreptului îl reţine însă destul de puţin şi în timp ce era bănuit că studiază cu atenţie pe Voetius şi Vinnius, lecturile lui preferate erau Cicero şi Virgil.[1]). Işi întrerupe apoi studiile, probabil şi datorită unei crize care va dura aproape patru ani şi care se va manifesta printr'o stare de oboseală fizică şi de depresiune sufletească.

Revenindu-şi, este atras de viaţa practică şi timp de câteva luni de zile lucrează într'o întreprindere comercială din Bristol.

1) *Burton*, Life and correspondance of David Hume, Edimburgh, 1846.

Plecă şi de aici deziluzionat, de astă dată complect lămurit asupra adevăratei sale meniri. Cu toate că mijloacele sale pecuniare erau destul de reduse, se decise să plece în Franţa şi să se dedea în întregime ambiţiilor literare care îl rodeau de mult şi care nu-l vor părăsi toată viaţa.

Trebue remarcat că între Scoţia şi Franţa existau legături destul de strânse, probabil şi din cauza raporturilor dintre Stuarţi cu Curtea franceză. Nobilii scoţieni aveau obiceiul să-şi trimită copiii la învăţătură în Franţa. Scriitorii francezi erau apreciaţi la Edinburgh. Hume ştia limba franceză şi cunoştea operele lui Montaigne, Bayle şi Fontenelle. [1]).

Mai întâi la Reims, apoi la La Flèche din Anjou, unde Descartes primise educaţia într'un colegiu iezuit, Hume petrecu trei ani (1734-1737), închinaţi pregătirei şi redactării primei şi principalei sale opere *Treatise of Human Nature*, pe care o publică (primele două volume în 1739) îndată după reîntoarcerea sa în patrie. Succesul aşteptat de autor întârzie, deziluziile şi îndoelile îl năpădesc din nou, până când, în cele din urmă, ajunge la concluzia că ceiace a împiedecat succesul operei sale este ţinuta ei greoaie şi dogmatică şi stilul ei preţios.

Doi ani mai târziu, cu *Essays, Moral and Political*, scrise într'un stil mai limpede şi mai uşor, Hume obţine un strălucit succes, care pune temelia celebrităţii sale ulterioare şi care-l face „să uite în întregime" amărăciunea cauzată de lipsa de preţuire a „Tratatului".

In acest timp, devine vacantă catedra de Etică dela Universitatea din Edinburgh. Hume candidează la această catedră, dar din cauza opoziţiei clericale, care vedea în el un ateu, cu toate stăruinţele prietenilor săi, nu reuşeşte să o obţie.

Două episoade curioase intervin apoi în viaţa filosofului: traiul la Wellhall în tovărăşia Marchizului de Annandale, care avea să dovedească mai târziu simptome de alienaţie mintală, şi apoi o scurtă experienţă militară care l-ar fi putut conduce până în America. Ca secretar al generalului St. Clair, comandantul unei flote de expediţie împotriva coloniilor franceze transoceanice, a asistat însă numai la câteva operaţiuni militare de mică importanţă şi care au fost şi ele în urmă întrerupte de mersul împrejurărilor.

1) *A. Leroy*, La critique et la religion chez David Hume. Paris, 1930 pag. 4 şi 68.

La sfârşitul anului 1747, tot ca secretar al lui St. Clair, călătoreşte prin Franţa, Prusia, Austria şi Italia. Atât expediţiile militare cât şi călătoriile la curţile regale şi princiare europene îi vor deschide noui perspective în concepţiile sale despre oameni şi despre istorie. Această vreme corespunde cu operaţia de epurare şi de clarificare pe care o întreprinsese asupra primei lui lucrări, pentru a o reda într'o formă cât mai accesibilă publicului cetitor.

Reîntors la Londra în posesia unei modeste averi — 1000 lire — publică în 1749 volumul său revizuit şi simţitor micşorat sub titlul cel nou de *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, care la a doua ediţie va purta titlul sub care e cunoscută astăzi: *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Renumele său pentru contemporani nu-l va datora nici acestei opere, ci acelor *Political Discourses* apărute în 1752 şi care s'au bucurat de un real succes, fiind imediat traduse şi în limba franceză.

O nouă vacanţă la o catedră de logică a Universităţii din Glascow l-a determinat din nou să candideze, fără să reuşească, pentru aceleaşi motive ca şi la Edinburgh. In cele din urmă intră bibliotecar la Facultatea juridică din Edinburgh, unde timp de zece ani de zile va lucra o *Istorie a Angliei dela Julius Caesar până la Revoluţia dela 1688*. Cele şase volume ale acestei lucrări s'au bucurat şi ele de o bună primire, prezentând originalitatea de a nu mai vedea în desfăşurarea istoriei numai cronologia războaelor, ci a insista şi asupra fenomenelor sociale, de cultură şi de obiceiuri.

In momentul când Hume, ajuns la vârsta de 50 ani, se gândea să-şi petreacă restul vieţii „în chip filosofic", în linişte şi meditare, este rugat de contele de Hertford, ambasador la Paris, să primească postul de secretar de ambasadă.

Hume acceptă şi este sărbătorit în saloanele parisiene, unde numele său era cunoscut, şi la Curte, cu un entuziasm pe care modestia lui îl socotea exagerat.

Tot dela Paris datează şi prietenia lui cu Jean Jacques Rousseau. După insistenţele prietenilor săi, îl ia pe autorul „Contractului social" cu el în Anglia, dar aici, Rousseau, urmărit de veşnica sa manie a persecuţiei, scrie un pamflet împotriva lui Hume. Hume a fost indignat şi nu l-a iertat niciodată. In autobiografia scrisă la sfârşitul vieţei, episodul Rousseau nici nu este pomenit. Din 1767 devine subsecretar de Stat pentru Scoţia şi în 1769 se retrage la Edinburgh, unde

își petrece ultimii ani ai vieței și unde, în cele din urmă, chinuit de durerile unei maladii îndelungate pe care a știut să le suporte cu stoicism, a murit cu seninătate la 25 August 1776.

Infățișarea fizică a lui Hume, așa cum îl descriu contimporanii și cum e zugrăvit în tabloul lui Ramsay, nu ar fi dat de bănuit pătrunzătoarea sa ascuțime de gândire. Era un om sociabil și bun, neafectat, simplu și generos din fire, instructiv în conversație, vesel și natural. Pasiunea sa de toată viața a fost literatura.

Spirit larg, de o rară libertate de înțelegere, fără nici un fel de prejudecăți, nimic nu i-a fost mai străin decât spiritul de sistem și orice dogmatism în general. Hume este în totul un gânditor al secolului XVIII-lea, secolul criticei și al filosofilor.

2. — Doctrina cunoștinței.

In prefața *Tratatului asupra naturei omenești,* care poartă subtitlul de „Incercare de a introduce metoda experimentală de raționament în subiecte morale", David Hume ne sfătuește „să părăsim metoda înceată și plictisitoare pe care am urmat-o până aici și, în loc de a cuceri din timp în timp câte un castel sau sat de frontieră, să pășim direct spre capitală sau centrul științelor, însăși natura omenească; odată ajunși în stăpânirea ei, vom putea spera peste tot o victorie ușoară. Dela acest post ne vom putea întinde cuceririle la toate științele care privesc de aproape viața omenească și apoi să procedăm în voe la explorarea complectă a acelora care sunt obiecte de pură curiozitate" [1]).

Toate științele, crede Hume, și nu numai științele spiritului, au raporturi strânse cu natura omenească.

Cunoscând întinderea și forța intelectului omenesc, natura și valoarea ideilor de care ne servim, ne vom da seama de valoarea științelor și de progresele pe care sunt susceptibile să le facă.

Știința omului e singura bază solidă pentru celelalte științi, crede Hume, și această știință trebue edificată prin metoda experienței și observației.

Această metodă dăduse rezultate strălucite, ducând mai ales la descoperirile lui Newton, ale cărui idei triumfă definitiv

1) *David Hume,* A Treatise of Human Nature edited by Green and Grose, 1909 vol. I Introd. pg.

în jurul anului 1730, şi care exercita un mare prestigiu asupra tuturor gânditorilor secolului al XVIII-lea.

Ca şi Newton în mecanica cerească şi fizică, Hume credea să poată porni dela considerarea faptelor şi, observând aparte caracterele proprii ale diverselor categorii de fenomene, să găsească legi verificabile direct sau indirect. A proceda la generalizarea treptată a acestor legi particulare, a evită în permanenţă amestecul ipotezelor care n'ar putea suporta controlul experienţei, înseamnă a ne îndrepta modest dar sigur în domeniul disciplinelor morale, la rezultate echivalente acelora pe care le-a atins Newton în acela al disciplinelor mecanico-fizice.

Ca şi Newton, Hume va lăsa la o parte chestiunile care întrec verificarea experimentală — cum e problema originei senzaţiilor noastre —, mărturisind că „sunt prea grele pentru dânsul", mărginindu-se numai la datele experienţei.

E drept că, spre deosebire de ceiace se întâmplă în ştiinţele fizice, în domeniul fenomenelor psihice şi morale nu se pot face experienţe. Filosoful va putea însă să utilizeze datele furnizate de istorie, de natura înconjurătoare şi de modul de reacţie al indivizilor în cele mai variate împrejurări. Postulând deci, implicit, constanţa şi identitatea naturei omeneşti în decursul veacurilor [1]), asimilând pe contemporanii săi cu individul antichităţii clasice, Hume explică diferenţele societăţilor omeneşti nu prin eterogenia naturei lor, ci prin condiţiile externe sau interne (climatul, regimul economic, istoria, etc.). In ceiace priveşte introspecţia, cu toate că nu constitue o metodă riguroasă, ea este totuşi indispensabilă, fiind singura care ne poate da relaţii asupra experienţei noastre interne.

Acest fenomenism al lui Hume nu implică o atitudine metafizică, ci e doar cuprins în cadrele metodei de raţionament experimental pe care Hume îşi propune să o introducă în ştiinţele morale.

Problema capitală în gândirea lui Hume e valoarea cunoaşterei omeneşti. „Ideismul" lui John Locke reducea toate cunoştinţele noastre la „idei" derivate din simţuri. Aceste idei, simple sau complexe, erau reprezentative şi serveau ca intermediar între spiritul nostru şi lumea exterioară.

Pe când Locke era preocupat mai ales de geneza ideilor pentru a dovedi că nu există idei înăscute, Hume analizează mai

1) *Levy-Bruhl*, L'orientation de la pensée de David Hume. Revue de Métaphysique et de Morale, 1909 pag. 601.

ales *valoarea* lor de cunoaştere şi pune, cel dintâi, în mod explicit, problema cunoaşterei sub forma ei critică.

Hume începe prin a face o distincţie între *impresii* (impressions) şi *idei* (ideas).

„Toate percepţiile spiritului omenesc se reduc la două genuri distincte pe care le numesc impresii şi idei. Diferenţa între ele constă în gradul de forţă şi de vivacitate cu care apar în spirit şi îşi croesc un drum în gândirea sau conştiinţa noastră. Percepţiile care pătrund cu mai multă forţă şi violenţă le vom numi impresii, şi sub acest termen se cuprind senzaţiile, pasiunile, emoţiile, când apar pentru prima oară în spiritul nostru. Prin idei înţeleg imaginile, care sunt simple şi slabe copii ale celor dintâi"[1]).

Impresiile de senzaţie se nasc în spiritul nostru din cauze necunoscute. Cu toate că Hume vede un raport evident între senzaţii şi modificarea nervilor, el nu cercetează mai departe această problemă.

Impresiile de reflexie sunt toate manifestările vieţii noastre interioare: dorinţele, emoţiile, pasiunile, etc.

Ideile derivă din impresiuni corespunzătoare. Intre idei şi impresii nu exită diferenţă de natură ci de grad. Ideile fiind nişte còpii ale impresiilor, nu pot fi independente de acestea: un orb neputându-şi face nici o idee despre culori şi un surd despre sunet. Impresiile sunt mai intense decât ideile; conţinutul lor reprezentativ e însă acelaş.

Ideile noastre decurg aşadar, din experienţă. Ele presupun nişte impresii ale căror còpii sau reproduceri sunt. *Nu există deci idei a priori.*

Ideile generale sunt şi ele simple idei unite cu anumite cuvinte care le dau o semnificaţie mai întinsă, făcând din ele un instrument de rememorare a ideilor particulare. Nu avem noţiunile abstracte de cantitate sau de calitate, fără a fi avut mai întâi noţiuni despre diferite grade de cantităţi şi calităţi. Formarea acestor idei generale ne dovedeşte puterea imaginaţiei, a acestei funcţiuni esenţiale a spiritului nostru, care constitue puterea de unificare şi de sistematizare a datelor experienţei.

Există în spiritul nostru un principiu de legătură, *an uniting principle*[2]), care face ca ideile să fie atrase unele de altele ca şi cum ar fi împinse de o forţă, *a gentle force.* Acest

1) *Hume,* Treatise I sect. I.
2) Ibid. I sect. III şi VI.

principiu de legătură se manifestă prin legile asociaţiei care se îndeplineşte prin *asemănare*, prin *contiguitate* şi prin *raportul de cauzalitate*. Ideile chiar asociate unele de altele, rămân străine între ele, pe când sentimentele se influenţează reciproc.

Pentru John Locke există cunoaştere, atunci când percepem o relaţie între două idei sau când avem percepţia imediată a unei existenţe, şi această cunoaştere e totdeauna sigură. Locke lăsa pe dinafară domeniul imens al inferenţelor în materie de fapte, al previziunilor şi explicărilor făcute în baza legilor ştiinţei pozitive, toată certitudinea pe care o avem când prevedem că a doua zi va răsare soarele sau că apa va îngheţa la frig.

De soluţia problemei cauzalităţii depinde eficacitatea întregei ştiinţi pozitive şi orice investigaţie a fenomenelor naturei nu urmăreşte în fond decât să găsească relaţiile dintre fenomene.

Chestiunea aceasta i se pare lui Hume de supremă importanţă, cu atât mai mult cu cât filosofii de până la el nu i-au acordat atenţie.

Ideia de conexiune necesară între fenomene, crede Hume, nu rezultă dintr'o intuiţie, pentru că nu se pate percepe direct: fiind puşi în faţa unui fenomen, nu putem şti a cărui cauză sau efect poate fi. Această idee de conexiune necesară nu rezultă nici dintr'o demonstraţie, căci dacă s'ar putea demonstra, contrarul ar fi absurd şi de neconceput, şi am putea prevedea, cunoscând cauza, care va fi efectul ei. Ori, noi putem concepe contrariul unui raport de fapte, fără ca acesta să fie numaidecât absurd, şi, mai înainte de experienţă, nu putem preciza care va fi efectul unei anumite cauze. Aşa dar, conexiunile necesare nefiind legitimate *a priori*, numai experienţa ne poate arăta că între anumite fenomene există o conjuncţie constantă. Dar cu ce drept trecem dela această conjuncţie constantă la afirmarea unei conexiuni necesare? Experienţa trecută nu poate justifica certitudinea experienţelor viitoare. Chiar dacă o conexiune dintre două fenomene se verifică de o mie de ori, nu suntem îndreptăţiţi să conchidem că se va verifica şi a mia una oară. Nu am putea-o face decât postulând că legile naturii sunt constante sau, cu alte cuvinte, că toate conexiunile fenomenelor ce se vor produce în viitor vor fi identice cu acelea deja observate. Dar acest postulat nu poate fi legitimat nici a priori, cum am văzut mai sus, nici a posteriori, căci ar însemna ca experienţa să fundeze principiul pe care ea însăşi trebue să se întemeeze.

Nici inducţia pe baza unui imens număr de fapte, care să

ne facă să credem în constanța legilor naturei, — așa cum au admis mai târziu Auguste Comte și John Stuart Mill, — nu poate justifica noțiunea de conexiune necesară.. Pentru Hume această idee care, departe de a fi justificată de experiență, o face posibilă, își are originea în subiectul cunoscător. „Necesitatea este ceva care există în spirit și nu în obiecte. Sau n'avem idee de necesitate, sau necesitatea nu este decât determinarea gândirei de a trece dela cauze la efecte și dela efecte la cauze, când am avut experiența unirii lor"[1]. „Imi dau seama, spune Hume mai departe, că dintre toate paradoxele cuprinse în acest Tratat, acesta e cel mai violent. Ar însemna că eficacitatea cauzelor ar rezida în determinarea spiritului cunoscător, ca și cum cauzele nu ar lucra în acelaș mod, indiferent de faptul că există sau nu un spirit care să raționeze asupra lor. Aceasta înseamnă a răsturna însăși ordinea naturală". Originalitatea lui Hume constă tocmai în a fi pus problema posibilității acestei ordine naturale care se bazează pe legea cauzalității.

Kant va relua mai târziu dela Hume ideia unei cauzalități înrădăcinată în însuși subiectul cunoscător, caracterul sintetic al raportului de cauzalitate și imposibilitatea de a justifica empiric acest raport. Kant admite însă posibilitatea unor cunoștințe apriorice valabile și cauzalitatea va constitui pentru autorul „Criticei rațiunei pure" una din categoriile intelectului, condiții universale și necesare ale cunoștinței și legi constitutive ale oricărei naturi posibile, în genere.

Hume explică această înclinare a spiritului nostru prin *obișnuință*. Când am observat de un mare număr de ori, o legătură între două fenomene, suntem înclinați ca, atunci când se produce fenomenul antecedent, să așteptăm să se producă și cel consecvent.

Obișnuința ne face să simțim într'un fel o conexiune, care s'a repetat de multe ori, și altfel, când o observăm pentru prima oară. Fenomenul e desigur acelaș, dar repetarea lui constantă ne face prin intervenția imaginației, să-l simțim într'un fel diferit de primul. Suntem înclinați să trecem dela un raport bazat pe contiguitate și pe succesiune la o legătură cauzală, dela *post hoc* la *propter hoc*. Toate inferențele din experiență sunt efectele obișnuinței, nu ale activității raționale.

„Apariția unei cauze poartă întotdeauna spiritul nostru,

1) Treatise, I, III sect. XIV,

printr'o tranziţie obişnuită, la ideia de efect"[1]). Această tranziţie spontană, această asociaţie de idei nu e explicată de către Hume, care, ca şi Newton, nu tinde la cercetarea principiilor ultime, la explicarea legilor celor mai generale.

Dar o simplă asociaţie de idei, chiar cu ajutorul obişnuinţii, nu procură o cunoştinţă veritibilă. Nu vom atribui unor legături asociative prin contiguitate, chiar dacă ni se prezintă de foarte multe ori, nici o valoare obiectivă, le vom pune pe seama imaginaţiei noastre şi nu vom crede că fenomenele sunt legate între ele, fiindcă mintea noastră le apropie unul de altul; pe când în cazul unei conexiuni cauzale, vom afirma că legătura între ele este obiectivă şi necesară. Aceasta se datoreşte, socoate Hume, *credinţei* (belief).

Credinţa întovărăşeşte întotdeauna impresiile simţurilor noastre şi amintirile. Ea este un sentiment originar, care se produce independent de voinţa noastră şi înseamnă simţirea mai vie a unei idei, atunci când „îi dăm asentimentul", adică atunci când îi acordăm o valoare obiectivă, de realitate. Simţim altfel o reprezentare pe care o ştim fictivă şi altfel una despre care ştim că există în realitate. Conţinutul logic poate să fie acelaş, însă va fi o deosebire de intensitate, de forţă, de vivacitate, în felul cum gândim această reprezentare.

Hume înţelege prin credinţă (belief) atât sentimentul, cât şi judecata de obiectivitate[1]). Credinţa în existenţa lumii exterioare provine aşadar din acest sentiment, din partea senzitivă a naturei noastre şi nu din cea raţională.

Obiectivitatea judecăţilor de experienţă îşi are originea în subiectul cunoscător. Această credinţă, care întovărăşeşte apariţia unei impresii în spiritul nostru, se comunică şi ideilor care sunt în relaţii cu această impresie.

Pentru ca o idee să fie gândită ca având o valoare obiectivă trebue să aibă o legătură cu o impresie prezentă, „căci, când o impresie devine prezentă, ea nu numai că transportă spiritul la idei ce sunt în relaţii cu ea, ci le şi comunică pe lângă aceasta şi o parte din forţa şi din vivacitatea ei". Sentimentul de obiectivitate se comunică prin toţi termenii intermediari la o idee, legată cu o impresie prezentă şi ne face să credem în obiectivitatea ei.

Ideia de cauză este copia unei impresii produsă în spi-

1) Cercetare asupra intelectului omenesc, trad. de S. Căteanu, cu o introducere de N. Bagdasar. VII, II, pg. 69.
2) *Lévy-Bruhl*, op. cit. pag. 605.

ritul nostru de o repeţire constantă a unei legături dintre fenomene, a unei impresii de reflexie, şi nu reprezintă vreo acţiune pe care am percepe-o în obiectele exterioare.

Hume se întreabă apoi dacă ideia cauzalităţii nu provine din reflexia asupra stărilor de conştiinţă şi dacă nu o concepem prin analogie cu forţa care ne face să mişcăm membrele noastre sau să conducem cursul gândurilor noastre. Dar şi experienţa internă ca şi cea externă nu poate să justifice, după Hume, ideia de cauzalitate.

Raporturile între suflet şi corp sunt atât de greu de cunoscut, puterea noastră asupra corpului şi spiritului nostru atât de schimbătoare şi în fond atât de misterioasă, că experienţa noastră internă nu ne poate fi de folos pentru această problemă.

Hume respinge deasemenea doctrina ocazionalistă (Malebranche şi Berkeley), după care ceace numim noi cauze nu sunt decât ocaziuni ale intervenţiei puterii divine. Pe lângă că această doctrină, spune Hume, depăşeşte cu totul experienţa şi facultăţile noastre intelectuale, apoi noi cunoaştem tot atât de puţin modul cum spiritul acţionează asupra corpurilor, ca şi acţiunile corpurilor între ele.

Această analiză a cauzalităţii nu duce la distrugerea ei şi implicit la distrugerea ştiinţei? Nu e deloc aceasta concluzia lui Hume. „Cauzalitatea e un mod particular de a gândi, pe care raţionamentele nu pot să-l distrugă".

Dacă există contrazicere între credinţă şi reflexiune, aceasta nu poate fi decât în paguba reflexiunei. Aplicarea principiului de cauzalitate având o mare importanţă practică, natura nu l-a pus în raţiune, ci l-a aşezat în *instinct*, infinit mai puternic.

Uniformitatea fenomenelor observate în natură, unde lucruri similare sunt constant legate între ele, au determinat spiritul prin obişnuinţă să infereze dela apariţia fenomenului-cauză apariţia fenomenului-efect. Cauzalitatea nu este principiul conexiunilor necesare, ci mai degrabă consecinţa implicată de inferenţele noastre în materie de fapte.

Dar, ca să se poată produce aceste asociaţii prin habitudine, trebue ca natura să cuprindă o oarecare uniformitate a fenomenelor. Intr'o lume în care nu ar exista repeţire, nu ar putea exista o credinţă în legătura cauzală. Hume nu cercetează această chestiune, ci se mărgineşte să constate că există o armonie între natura noastră adâncă şi natura lucrurilor.

La Kant, legile spiritului vor fi în acelaş timp şi legile constitutive ale oricărei naturi posibile pentru noi. Hume va

rămâne în faţa a două ordine paralele: a legăturilor formate de spiritul nostru coincizând cu ordinea fenomenelor care se succed în natură.

Problema *substanţei* ocupă un loc important în „Tratatul asupra naturii omeneşti", şi cu toate că această parte e suprimată în „Essai" ea cuprinde un mod original de a vedea şi un pas mai departe în evoluţia gândirii moderne.

John Locke şi apoi Berkeley criticaseră noţiunea de substanţă, dovedind-o neîntemeiată, cu rezerva pentru Berkeley, a existenţei unei substanţe spirituale. Hume merge mai departe şi neagă orice justificare a ideii de substanţă în genere.

Impresiile nu ne aduc la cunoştinţă decât calităţi distincte. Imaginaţia face să credem calităţile lor înlănţuite de un substrat necunoscut. Lucrurile însă nu sunt altceva decât suma calităţilor lor. Substanţa s'a născut din obiectivarea unei deprinderi interne a imaginaţiei care ne face să presupunem un substrat unui grup de calităţi.

De altfel, după „principiul fundamental", deoarece ideei de substanţă nu-i corespunde nici o impresie, această idee e o „idee fictivă".

De asemenea, nu se poate justifica ideia unei substanţe spirituale. Noi cunoaştem doar impresii particulare şi nimic nu ne poate face să concepem un substrat al modificărilor noastre sufleteşti.

Nu se poate invoca identitatea personalităţii omeneşti în sprijinul ideii de substanţă. Noi nu avem vre-o impresie din care să derive ideia de eu, şi dacă ar exista, ar trebui să dureze fără întrerupere. Dar impresiile se succed unele după altele şi niciodată nu există toate în acelaş timp. Nu putem găsi originea ideei de eu în vre-o stare particulară de conştiinţă. Conştiinţa de eu e produsă de impresii particulare care se succed în spiritul nostru şi nu e decât un „mănunchiu sau o colecţie de diferite percepţii care se succed cu rapiditate inconceptibilă şi care sunt în perpetuu flux şi mişcare".

Ideia de identitate se naşte prin asimilaţia între ideia unui obiect care rămâne invariabil şi mai multe obiecte ce se succed în timp şi sunt legate între ele, este contopirea ideii de permanenţă cu acea de diversitate. *Imaginaţia* noastră ne face să credem într'o existenţă continuă a lucrurilor, pentru a suprima întreruperile şi crează astfel noţiunile de *eu*, de *suflet* şi de *substanţă*.

Aceste noţiuni create de imaginaţia noastră nu influenţează

întru nimic impresiile şi senzaţiile pe care le subsumează, care îşi păstrează caracterul lor particular. Aceste impresii sunt legate între ele doar prin legile asociaţiei, de contiguitate, de asemănare, de cauzalitate, care ne înclină să creăm noţiunea de identitate. Substanţa este deci, după Hume, o idee fictivă, o creaţie a imaginaţiei noastre.

Aşa dar, imaginaţia, care după Descartes purta vina erorilor noastre, este răspunzătoare şi de crearea ideei de substanţă care nu e o idee raţională, clară şi distinctă, ci o creaţie subiectivă. Dar, pe când ideia de substanţă este ininteligibilă şi superfluă, conexiunea cauzală, deşi datorită unei înclinaţii subiective a spiritului nostru, este implicată în toate judecăţile noastre despre lucruri.

Hume se consideră el însuşi, de repetate ori, ca sceptic şi Kant la rândul său îl caracterizează la fel. Explicaţia cauzalităţii ca o simplă legătură asociativă duce la ruina ştiinţei pozitive: odată ce ideia de cauzalitate este lipsită de orice valoare obiectivă şi raţională şi izvorăşte din simple asocieri subiective, cunoştinţele noastre pot atinge cel mult un grad mai mare sau mai mic de probabilitate, fără să ajungem la o cunoaştere sigură a fenomenelor. Dacă Hume a analizat cu neîntrecută fineţe şi subtilitate mecanismul psihologic al formărei legăturei cauzale, o cercetare a sa nu a putut explica tăria raţională a acestui concept şi faptul că se impune cu necesitate, tuturor capetelor gânditoare.

Obişnuinţa nu ar putea niciodată explica principiul de cauzalitate ca obiectiv şi general valabil şi, mai târziu, Kant và rezolva dificultatea, admiţând că există legi formale şi generale ale intelectului, care sunt condiţiile înseşi în care se desfăşoară experienţa noastră. „Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care e posibil de scos o regulă, după care ceva se întâmplă în mod obişnuit, dar niciodată în mod necesar. Conceptul cauzei, sau ar trebui să fie întemeiat cu desăvârşire a priori în intelect, sau ar trebui abandonat cu totul ca o simplă iluzie"[1]).

De asemenea, în ce priveşte ideia de substanţă, Kant va respinge părerea lui Hume care o consideră o idee fictivă şi superfluă[2]). După Kant, ideia de substanţă nu e pur subiectivă şi lipsită de valoare, ci, ca şi cauzalitatea, o formă a priori a spiritului nostru, un concept pur al intelectului şi, departe de

1) *Kant*, Critica raţiunii pure, trad. Brăileanu, pag. 117.
2) v. *I. Petrovici*, Viaţa şi opera lui Kant, pag. 129 şi urm.

a fi efectul unor asociaţii întâmplătoare, ea este o formă intelectuală, care dă obiectivitate cunoştinţelor noastre.

Critica lui Hume, în lupta dată în contra „superstiţiilor" şi prejudecăţilor de gândire, ajunge să distrugă înşişi stâlpii pe care e clădită cunoştinţa omenească. Şi totuşi scepticismul lui Hume nu e integral şi multe nuanţe din gândirea sa înclină, fie spre un pozitivism critic[1]), fie spre o filosofie cu caracter finalist şi biologic[2]).

De altfel Hume nu crede că cineva poate fi adeptul unui scepticism total. O asemenea filosofie nu poate exista, şi am lupta cu un adversar fictiv, dacă am discuta arguţiile acestei pretinse filosofii. Noi nu putem suspenda cursul judecăţilor noastre ca nesigure. Natura, printr'o necesitate inexorabilă, ne-a determinat să gândim astfel, cum ne-a determinat să simţim sau să respirăm. „Noi nu ne putem împiedeca de a privi anumite obiecte sub o lumină mai vie şi mai intensă în virtutea conexiunii lor obişnuite cu o impresie prezentă, aşa cum nu ne putem împiedeca de a vedea corpurile înconjurătoare când îndreptăm ochii asupra lor în plin soare"[3]). Această funcţie mentală, această „mică agitaţie a creerului" care este misterioasă şi inexplicabilă şi pe care o au şi animalele într'un grad infinit mai mic, ne permite să facem judecăţi de experienţă şi să legăm cauzele de efecte, cu un grad oarecare de probabilitate ea pare să fie, crede Hume,, efectul unui instinct organic.

Dacă există un conflict între opiniile pe care le formăm în urma unei reflexiuni adânci şi între acele pe care le îmbrăţişăm printr'un fel de instinct sau de impulsie naturală, nu e greu de prevăzut care va învinge: cât timp atenţia noastră e îndreptată asupra subiectului cercetat, principiul filosofic şi artificial va prevala; dar în momentul în care atenţia slăbeşte, natura se va desfăşura şi ne va readuce la prima noastră opinie.

Kant nu a cunoscut de altfel, din opera lui Hume, decât „Cercetarea", singura tradusă în limba germană. Dar, deşi Hume repudiază „Tratatul" şi declară că veritabila sa doctrină e cuprinsă numai în „Cercetarea asupra intelectului", „Tratatul" cuprinde idei, în special cu privire la Matematici, care ar fi ferit doctrina lui Hume de acuzaţia unui scepticism integral[4]).

1) Termenul e al lui A. Riehl, Philosophische Kritizismus, Leipzig 1908 vol. I pg. 101 şi urm.
2) v. *Lévy-Bruhl*, op. cit. pg. 505.
3) Treatise I, 3 XIV.
4) v. *Eugen Meyer*, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik, Halle, 1894, p. 56.

Hume crede în valoarea de adevăr a Matematicilor (în special a Algebrei şi Aritmeticii) şi în ştiinţa pozitivă, care trebue să fie ştiinţa de observaţie şi de clasificare, aşa cum gândea Francis Bacon.

In această privinţă, faimoasa frază care închee „Cercetarea asupra intelectului omenesc" este semnificativă:

„Dacă, pătrunşi de aceste principii, inspectăm bibliotecile, câte devastări ar trebui să facem! Dacă luăm în mâini un volum oarecare de teologie sau de metafizică de exemplu, ne vom întreba: conţine raţionamente abstracte relative la cantitate sau la număr? Nu. Conţine raţionamente relative la fapte experimentale? Nu. Atunci aruncaţi-l în foc, căci nu poate conţine decât sofisme şi iluzii".

Dacă Hume repetă câte odată argumentele tradiţionale ale scepticilor, el face aceasta cu gândul de a zdruncina siguranţa metafizicienilor dogmatici [1]), cari speculau asupra absolutului, pe când după Hume, „cauzele prime şi principiile ultime sunt sustrase pe de-a'ntregul curiozităţii omeneşti" [2]).

I s'a obiectat lui Hume, cu dreptate, că în explicaţia pe care o dă cauzalităţii, atribue spiritului nostru, în procesul de cunoaştere, o atitudine mult mai pasivă decât cea pe care o are în realitate [3]). Conştiinţa noastră nu se mărgineşte să înregistreze impresiile, ci le şi organizează după legi care-i sunt proprii. Chiar în cercetarea experimentală a naturii, noi nu aşteptăm repetiţia fenomenelor asemănătoare, ci, prin o adevărată „anticipatio mentis", stabilim legi care urmează să fie verificate ulterior de experienţă.

Analiza lui Hume nu explică corespondenţa între procesele noastre de gândire şi desfăşurarea fenomenelor naturii. Lipseşte tocmai partea cea mai importantă pentru motivarea certitudinei implicată în conexiunile cauzale şi anume necesitatea conţinută în principiul cauzalităţii, „evidenţa unei conformităţi de conţinut a judecăţii cu obiectul ei" [4]). Kant, mai târziu, va găsi în categoriile a priori ale intelectului principiile care organizează cunoaşterea noastră şi care sunt implicit şi condiţiile oricărei experienţe posibile. Impresiile individuale odată prelucrate în

1) *Lèvy-Bruhl*, op. cit. pg. 609.
2) Cercetare, pag. 28.
3) *Riehl*, op. cit. p. 158 şi *Paul Richter*, David Humes Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion, Halle, 1893, p. 50.
4) *Beno Erdmann*, Kant und Hume um 1762, Archiv für Geschichte der Philosophie B. I. p. 62 cf. *Richter* op. cit. p. 35.

tiparele noastre organizatoare, devin universal valabile şi capătă un caracter obiectiv.

Dacă analiza lui Hume a neglijat partea activă a spiritului nostru în cunoaştere, ea a servit la îndepărtarea concepţiilor care vedeau în cauzalitate, fie perceperea directă a unei forţe ascunse în lucruri, fie o simplă deducţie raţională. Ideile sale au dus la o problemă a inducţiei, independentă de silogism şi în strânse relaţii cu cauzalitatea [1]).

Se insistă prea mult de obiceiu, cum remarcă Riehl, asupra opoziţiei dintre Kant şi Hume. Analiza lui Hume se integrează în „Critica raţiunii pure", bine înţeles, Kant mergând mai departe şi căutând să justifice principiul de cauzalitate „independent de experienţă, dar totuşi nu independent de orice relaţie cu forma experienţei, mai ales" [2]).

Oricare ar fi obiecţiile ce se pot aduce empirismului lui Hume, în teoria cunoaşterii, pătrunzătoarea sa analiză care se mărgineşte să scruteze faptele de conştiinţă aşa cum ni le dă observaţia, fără a recurge la ipoteze metafizice, — Hume voia să fie un explorator şi geograf al spiritului omenesc, — înseamnă un important progres în evoluţia gândirii moderne. Şi numai faptul că ideile sale au deschis drumul „Criticei raţiunii pure" justifică aşezarea sa alături de cei mai mari gânditori ai filosofiei europene.

3. — Morala.

Aceiaşi metodă empirică, de observaţie şi de analiză, se aplică şi cercetării vieţii noastre morale. Ca şi Spinoza, Hume recunoaşte importanţa legăturii între idei pentru desvoltarea sentimentelor. Sentimentele se atrag şi se influenţează prin asociaţia ideilor la care se raportă.

Sentimentele sunt mobilele întregei noastre activităţi. Plăcerei sau neplăcerei, bucuriei sau tristeţei, fricei sau speranţei datorim noi toate reprezentările lucrurilor ca favorabile sau nu pentru noi. Din aceste sentimente, se pot naşte în anumite împrejurări aşa zisele pasiuni indirecte ca: mândrie sau laşitate (când obiectele sunt în legătură cu noi înşine), sau iubirea şi compătimirea (când bucuria sau tristeţea noastră sunt provocate de avantagiile sau lipsurile altora).

In Morală, Hume e departe de a fi un sceptic; el combate însă o morală sprijinită pe raţiune, — cum era raţio-

1) *Richter*, op. cit. p. 50.
2) *Riehl*, op. cit. p. 166.

nalismul lui Clarke, pe atunci foarte răspândit în Anglia —, făcând apel la sentiment şi la credinţă.

Raţiunea ne poate ajuta la alegerea mijloacelor, dar nu poate fi niciodată un motiv de acţiune în sine. Ea nu poate influenţa direct asupra scopului sau asupra voinţei, ci numai pe cale indirectă, prin intermediul unei înclinaţiuni sau preferinţi oarecare.

Reprezentările abstracte ne lasă indiferenţi, iar dacă se poate vorbi vreodată de un triumf al raţiunei asupra sentimentului, apoi este pentru că un sentiment mai liniştit a pus în umbră alte sentimente mai sgomotoase. Aceasta nu înseamnă că sentimentele liniştite trebuesc considerate ca cele mai tari pentru motivul că vedem întotdeauna sentimentele sgomotoase servind ca mobile pasiunilor violente.

Plăcerea sau neplăcerea pe care ne-o produc faptele semenilor noştri, este criteriul după care stabilim scara valorilor morale. Ne place virtutea, pentru că ne produce bucurii şi ne repugnă viciul, pentru că ne întristează.

Dacă judecăţile morale derivă din sentiment, aceasta nu înseamnă că sunt arbitrare. Caracterul de generalitate al judecăţilor morale derivă din aprobarea sau desaprobarea semenilor noştri. Sentimentul moral nu are sens decât într'o societate dată.

In toate acţiunile care primesc aprobarea noastră, găsim caracterul că ele profită direct sau indirect, fie persoanei care le îndeplineşte, fie semenilor săi.

Putem împărţi îndatoririle noastre în patru clase: unele, ca dreptatea şi respectul proprietăţii, sunt în folosul societăţii; altele, ca hărnicia, economia, modestia, sunt folositoare celui care le practică; demnitatea, curajul, seninătatea ne sunt plăcute, când fac parte din firea noastră înaintea oricărei reflexiuni şi, în sfârşit, politeţea şi spiritul aparţin ultimei grupe, a calităţilor imediat plăcute pentru semenii noştri.[1]).

Plăcerea şi folosul fiind aşadar criteriile după care judecăm acţiunile noastre, rezultă că acele virtuţi care nu aduc nici un folos posesorului lor şi nici societăţii, nu pot fi considerate ca raţionale, de ex. virtuţile monahale de umilinţă şi mortificare.

Valoarea purtărilor omeneşti este aşadar judecată după rezultatele, după efectele lor. Şi dacă este drept că asupra acestor efecte ne lămureşte numai raţiunea, apoi numai sen-

1) v. *Leroy*, La critique et la religion chez David Hume, Paris 1930 pag. 329.

timentul ne indică drumul plăcut sau folositor spre ele.

Sentimentul fundamental din care decurg judecăţile morale este *simpatia*. Văzând bucuriile sau suferinţele altora, se produce în spiritul nostru un sentiment de bucurie sau de durere, prin o asociaţie care leagă o idee de o impresie prezentă, care-i comunică vivacitatea sa. Simpatia ne dă posibilitatea, cu ajutorul fanteziei, să judecăm moral comportările semenilor noştri.

Din deprinderea de a ne examina şi judeca pe noi înşine şi de a pune de acord punctul nostru de vedere cu acel al binelui general, s'a născut conştiinţa morală. Dorinţa de glorie e înrudită cu conştiinţa în măsura în care dorim ca purtarea noastră să pară cât mai favorabilă altora.

Oamenii au preţuit întotdeauna aceleaşi virtuţi, natura lor rămânând aceiaşi din antichitate până azi. Dacă au existat uneori, la diferite popoare şi în diferite epoci, obiceiuri contradictorii, aceasta se explică prin diversitatea numai a împrejurărilor, ele derivând dintr'un acelaş principiu mai general. Virtuţile primordiale sunt aceleaşi întotdeauna.

Fără să susţie doctrina unui „simţ moral", ca Hutcheson şi Shaftesbury, Hume vede în „natura omenească", isvorul virtuţilor noastre. Etica sa nu cunoaşte principii deduse pe cale raţională şi recurge la sentiment şi imaginaţie pentru a explica originea judecăţilor morale.

In ce priveşte originea statului, Hume este un adversar al teoriei contractuale a lui Hobbes. Pentru el, dreptul s'a născut mai întâi în societate şi nu în Stat. Iar legile Statului n'au făcut decât să întărească dreptul, proprietatea, îndatoririle şi contractele. Dreptul rezultă dintr'o convenţie, dintr'o înţelegere tacită, nu dintr'un contract formal. Această înţelegere tacită provine şi ea din impulsul primar de a trăi în societate. Starea naturală nesocială şi nejuridică n'a existat niciodată, este o creaţie a filosofilor, întrucât oamenii au fost totdeauna sociabili. Ei se nasc în sânul familiei şi nu cunosc pedeapsă mai aspră decât singurătatea. Iar Statele nu se nasc dintr'un act de liber arbitru, ci sunt rezultante ale unei întregi desfăşurări istorice.

Concepţia lui Hobbes, crede Hume, poate fi cel mult o ipoteză de lucru, o metodă de analiză. El n'a ţinut seamă nici de sentimentele naţionale, nici de instinctul sexual, nici de dragostea părinţilor pentru copii, care explică formarea şi evoluţia societăţilor; n'a considerat oamenii în întreaga lor com-

plexitate şi nici n'a remarcat că viciile şi virtuţile pot duce la acelaş rezultat. Bandele de răufăcători observă în sânul lor anumite reguli foarte stricte de dreptate ca şi societăţile de oameni cumsecade.

Societăţile originare restrânse, bazate pe instinctul de reproducere şi înclinările părinteşti, s'au desvoltat din pricina conştiinţei avantagiilor vieţii de grup: acţiunea comună, abilitatea manuală prin diviziunea muncii, educaţia copiilor. O convenţie implicită stabileşte stăpânirea bunurilor şi stăvileşte egoismul care, cu toate că e un sentiment foarte puternic şi dizolvant, nu este totuşi predominant ca intensitate. La această obligaţie naturală, se adaogă simpatia, şi astfel ia naştere obligaţia morală a justiţiei. Promisiunile şi contractele sunt de asemenea instituţii sociale, iar Statul, presupunând existenţa anterioară a societăţii, se bazează pe aceste promisiuni. Loialismul supuşilor este şi el un fel de promisiune [1]).

In politică, Hume avea idei conservatoare, opuse liberalismului lui Locke, care era şi el adept al teoriei contractului, — dar spre deosebire de conservatori, *tories*, el nu admitea absolutismul şi nici monarhia de drept divin, mărginindu-se să justifice autoritatea Statului pe motivul *utilităţii* generale.

4. Filosofia religiei

Hume şi-a expus ideile despre religie în „Tratat" (sect. V şi VI din partea IV, despre materialitatea sufletului şi despre identitatea personală), în *Istoria naturală a religiei (Natural History of Religion)* şi în *Dialogurile asupra religiei naturale (Dialogues concerning Natural Religion)*, care au apărut abia după trei ani dela moartea sa.

Controversele relative la religie erau în toiu în acea vreme, ca un ecou al luptelor politice şi religioase care turburaseră Anglia şi Scoţia în ultima jumătate a sec. XVII şi Hume arată o constantă preocupare pentru problema religioasă. [2]).

Hume încearcă a aplica în cercetarea religioasă aceiaş metodă pe care o aplicase la analiza cauzalităţii. Religia este pentru el un fenomen psihologic şi istoric. Ea îşi are originea în natura omenească şi anume în partea ei instinctivă, în viaţa

---

1) Această opoziţie între Hobbes şi Hume va fi împăcată mai apoi de Kant sub forma următoare: deşi Statul nu a rezultat istoriceşte dintr'un contract, totuşi ideia unui contract social a existat ca normă, ca o idee regulativă care s'a desluşit treptat în conştiinţe. (v. *I. Petrovici,* Kant pag. 208 şi următoarele.

2) *Leroy,* La critique et la religion chez David Hume, Paris 1930 p. 204.

practică, nu în cea intelectuală! în contemplarea naturii.

Speranța și grijile noastre ne fac să presupunem existența unor puteri supranaturale care ar conduce destinul nostru și care ar putea fi influențate de atitudinea ce am avea-o față de ele. Tendința ce o avem de a întrezări în aceste puteri calități omenești a dus la acea alegorică zeificare antropomorfică care este politeismul. Politeismul și nu monoteismul este religia originară, după cum ne arată istoria. A admite monoteismul relevat la începuturile umanității, înseamnă a nu putea explica apariția politeismului, decât printr'o întoarcere înapoi pe care istoria o infirmă. Zeii sunt buni sau răi, mai înainte de a fi cauzele ordinei naturale.

Monoteismul este un fruct târziu al gândirei spiritului omenesc și cu toate acestea nu a rezultat dintr'o cercetare rațională, ci din aceleași izvoare neraționale ca și politeismul. Trecerea dela politeism la monoteism se datorește faptului că frica sau celelalte sentimente omenești atribue divinității o infinită posibilitate de conducere a lumii.

Conștiința se ridică progresiv la grade superioare și înalță obiectul imaginației, făcându-l din ce în ce mai perfect, ajungând astfel la ideia unui Dumnezeu unic, infinit și incomprehensibil. Insă această reprezentare superioară nu rămâne pură, întrucât cu cât e mai sublimă imaginea pe care superstiția populară și-o face despre divinitate, cu atât intervine nevoia de a interpune mijlocitori apropiați naturei omenești. Există un fel de oscilație între concepția intuitivă, sublimă, despre Dumnezeu, și concepția sensibilă mărginită, așa că religia cuprinde lucruri sublime alături de altele grosolane și prozaice.

In „Dialogurile asupra religiei naturale", *Demea* susține un punct de vedere ortodox sprijinit pe rațiune și pe sentiment; *Cleant* reprezintă un deism raționalist care se sprijină mai ales pe argumentul teleologic, iar *Philon* reprezintă punctul de vedere sceptic. Deși Hume spune că „ideile lui *Cleant* se apropie cel mai mult de adevăr", desigur că punctul de vedere al scepticului îl interesează cu deosebire, dacă nu coincide chiar cu părerile sale, așa cum reese de altfel din corespondența sa.

Argumentele raționale prin care se dovedește existența lui Dumnezeu provin dintr'o extindere nelegitimă a judecăților noastre. *Philon* critică și respinge așa numitul argument teleologic dedus din ordinea și din finalitatea ce se observă în natură. Acest argument se sprijină pe o nejustificată analogie între univers și un mecanism artificial. E greu de admis că

există vreo analogie între un mecanism limitat, datorit unei cauze limitate, şi întreaga natură, care ne este în mare parte necunoscută. Dacă am admite această analogie, ar trebui să admitem un Dumnezeu după modelul naturii omeneşti, care ar fi finit şi imperfect, care ar construi cu sforţări, ca un meşter priceput, universul.

E greu să deducem o divinitate unică şi infinit atotputernică şi perfectă drept cauza unei lumi finite şi pline de imperfecţiuni, care nu pare să fie opera unei fiinţe perfecte. Apoi nu poate exista o problemă specială relativă la lume ca totalitate; din moment ce avem explicaţii pentru fenomene izolate, a transpune problema la lumea în totalitatea ei, e opera unui act arbitrar de conştiinţă.

Deasemenea, argumentul ontologic care dovedea existenţa lui Dumnezeu prin aceia că existenţa este implicată în perfecţiunea lui Dumnezeu, nu are tărie, fiindcă existenţa nu poate fi derivată dintr'un conţinut logic.

Faptul că tocmai imperfecţiile şi suferinţele acestei lumi, care pledează contra argumentului teleologic, aduc la credinţă mulţi oameni cari caută consolarea, dovedeşte pentru Hume că religia izvorăşte din natura noastră adâncă, din sentiment şi din instinct şi că ea nu este o creaţie raţională. Ca şi în ce priveşte cauzalitatea, dacă reflexiunea filosofică arată lipsa de temeiu a unui principiu al naturei omeneşti sau al unei credinţe, nu rezultă că trebue să le îndepărtăm, ele făcând parte din structura spiritului nostru. Astfel în ultimul Dialog, *Philon* arată că critica religiei naturale lasă loc revelaţiei şi ne sfătueşte ca, în materie religioasă, să ne încredinţăm instinctului şi părerilor generale.

Această recomandare poate apare ca un fel de concesiune făcută mai degrabă din prudenţă, mai ales dacă ţinem seamă că, în acelaş Dialog, vorbeşte despre cauza de discordie care poate deveni religia şi despre superstiţiile pe care le poate provoca.

Hume a examinat problema religioasă, atât din punctul de vedere al originei istorice a religiilor, cât şi a temeiurilor raţionale pe care se sprijină religia.

Concluziile sale sunt mai degrabă sceptice şi critica lui Hume se îndreaptă împotriva deismului raţionalist ca şi în contra ortodoxiei religioase.

Dar scepticismul său nu e integral şi nu duce la ateism. Mai mult, deşi a fost considerat ca deist sau ca un ateu de-

ghizat în sceptic, se pare că Hume a fost credincios şi că frecventa biserica.[1]).

Critica lui Hume a combătut mai ales antropomorfismul grosolan şi superstiţiile; ea tindea la înobilarea sentimentului religios şi la purificarea sa de orice elemente inferioare. Religiile nu sunt revelate şi nu sunt de esenţă supranaturală; ele trebuesc considerate ca fapte, ca nişte creaţii ale spiritului omenesc care corespund unei nevoi adânci a sufletului nostru.

Atitudinea lui Hume în problema religioasă e înrudită aşa dar cu aceia din teoria cunoaşterei şi morală.

David Hume urmează tradiţia empiristă a filosofiei engleze, pe care o ridică la expresia sa cea mai generală şi mai cuprinzătoare. Gândirea sa îşi are rădăcinile în primul rând în ideile empiriştilor englezi, — Fr. Bacon şi Locke, Hobbes şi Berkeley, — a căror critică o reia, pentru a o duce mai departe. Alături de această influenţă tradiţională, există în cugetarea sa şi nuanţe de gândire datorite principalelor curente ale filosofiei moderne, precum şi clasicilor latini, în special. Hume cunoştea scepticismul lui Montaigne, raţionalismul cartesian, — pe Malebranche mai ales, — Ethica lui Spinoza, faimosul dicţionar istoric al lui Pierre Bayle, care cuprindea deja mentalitatea critică şi negatoare a secolului XVIII[2]).

Filosofia lui morală aminteşte de idealul antic al lui Cicero şi al stoicilor romani, teoria afectelor este înrudită cu aceia a lui Spinoza, dialogurile asupra religiei poartă pecetea discuţiilor şi controverselor ce se duceau atunci între ortodoxia religioasă şi deism.

Progresele ştiinţei, care culminează în descoperirile lui Newton, îşi au deasemenea ecoul în gândirea lui Hume, ca şi tendinţele liberaliste pe care le răspândea secolul luminilor. Punând omul, „natura omenească", în centrul tuturor cercetărilor sale privitoare la Morală, Drept, Economie, Religie şi Istorie, filosofia sa exprimă în totul tendinţele individualiste şi critice ale epocei sale. In acest sens, l-a numit Carlyle, „adevăratul rege intelectual al secolului XVIII".

Ideile lui Hume au fost un ferment roditor pentru cugetarea filosofică. Thomas Reid, întemeietorul şcoalei scoţiene, aşa numită „a simţului comun" şi contemporan cu Hume, mărturiseşte

1) v. *Leroy*, op. cit. pag. 366.

2) Asupra influenţelor suferite şi exercitate de Hume a se vedea *Hendel*, Studies in the philosophy of David Hume, 1925.

că „nu s'ar fi gândit să analizeze principiile raţiunii omeneşti, dacă nu ar fi cetit Tratatul lui Hume"[1]). La fel Adam Smith şi Malthus recunosc impulsul hotărîtor pe care l-a avut autorul Tratatului asupra operei lor.

Pe continent, ideile sale au „trezit pe Kant din somnul dogmatic", — titlul de glorie al lui Hume în istoria filosofiei, — şi mai apoi în cugetarea post-kantiană s'au dovedit deopotrivă de fecunde: Jacobi, Schulze şi Maimon au împrumutat dela el ideia de credinţă (belief) şi armele sceptice în lupta contra Criticei raţiunii; Schopenhauer vedea în Hume pe principalul premergător al lui Kant şi vroia să traducă scrierile sale relative la religie, fiind convins „că într'o privinţă s'ar putea învaţa din ele mai mult decât din operile lui Hegel, Herbart şi Schleiermacher la un loc"; pe când Feuerbach reia, după Hume, studiul evoluţiei religiilor din punct de vedere istoric şi psihologic.

Asupra pozitivismului francez, ideile lui Hume au avut o influenţă covârşitoare, după cum mărturiseşte Aug. Comte într'o scrisoare către J. St. Mill: „nu voiu uita niciodată cât de mult datoreşte propria mea desvoltare influenţei lui Hume şi Adam Smith"; Hume e considerat cu drept cuvânt ca principalul precursor al pozitivismului francez.

De asemeni, utilitarismul lui Bentham, asociaţionismul lui Bain, ca şi evoluţionismul lui Spencer, sau pragmatismul lui James, vădesc influenţa fecundă a ideilor lui Hume. La fel empirio-criticismul lui Avenarius ca şi analiza senzaţiilor lui Mach şi filosofia imanentistă a lui Schuppe şi Schubert-Soldern mărturisesc trăinicia ideilor cuprinse în „Tratat" şi în „Cercetare".

Cugetarea lui Hume este un moment important al cugetării moderne. El poate fi depăşit — cum a şi fost, de alt fel — dar ideile sale vor continua să aibă înrâurire, fiindcă sunt expresia desăvârşită a unui punct de vedere totdeauna valabil, al spiritului omenesc: atitudinea empiristă.

Meritul său este că „a alungat fantomele cunoaşterii", cum spune Rickert şi că a pus cel dintâi într'un mod pătrunzător şi adânc problema cauzalităţii, a principiului de care depind toate cunoştinţele noastre despre Univers. Dacă cercetarea lui s'a oprit la jumătatea drumului şi dacă metoda sa empirică

1) citat de *R. Metz*, Hume pag. 379.

l-a împiedecat să vadă partea activă a spiritului nostru în procesul cunoaşterii, apoi analiza sa a făcut posibilă apariţia unui nou statut al cunoaşterii omeneşti, pe care-l va cuprinde „Critica Raţiunii Pure".

Şcoala scoţiană

Scoţianului David Hume i s'a împotrivit tot un Scoţian, Thomas Reid, profesor la Aberdeen şi Glasgow şi întemeetorul şcoalei Filosofiei scoţiene, numită şi şcoala Bunului Simţ *(Common Sense School)*. Thomas Reid a fost cel mai valoros şi mai dârz dintre primii oponenţi englezi ai filosofiei lui Hume, viu criticată în rândurile acelor gânditori de la Aberdeen, constituiţi într'o societate filosofică. Alături de el, au combătut pentru aceeaşi cauză şi George Campbell şi James Beattie, amândoi profesori la Marischal College. Campbell a fost cel dintâiu care a atacat filosofia strălucitului Hume, dar pe chestiuni secundare, în lucrarea sa *Dissertation on Miracles* (Disertaţie asupra Minunilor), apărută în 1763, unde printre altele analizează rostul afirmaţiilor *(testimony)* în cunoaştere, susţinând că pe când experienţa conduce la adevăruri generale şi este temelia filosofiei, afirmaţia este temelia istoriei şi ea ne dă certitudinea absolută. Cealaltă lucrare a lui Campbell, *The Philosophy of Rhetoric* (1776) se distinge prin câteva chestiuni de psihologie, excelent prezentate.

James Beattie (1735-1803) a fost profesor la Edinburgh şi a lăsat mai multe lucrări, printre care şi *Essay on the Nature and Imutability of Truth* (Eseu despre natura şi imuabilitatea adevărului), apărută în 1770, dar pe care unii critici o socotesc lipsită de orice originalitate sau distincţie, nefiind decât o carte de polemică viguroasă, care, e drept, a adus o mare faimă autorului, în timpul vieţii sale. Pictorul Reynolds l-a înfăţişat închizându-şi cu seninătate cartea, în timp ce Hume şi ceilalţi apostoli ai eroarei sunt aruncaţi la închisoare. Această operă de artă mărturiseşte şi astăzi pătimaşa opoziţie ce a stârnit-o Hume cu scepticismul său. Beattie a mai publicat *Theory of Language* (Teoria limbajului), Londra, 1778 şi *Elements of the Science of Morals* (Elemente de Morală).

Cam tot în acelaş timp, preotul James Oswald a publicat *An Appeal to Common Sense in behalf of Religion*

(Un apel la bunul simţ în favoarea Religiei, 1766-72) şi care, ca şi Campbell şi Beattie, a fost un bun psiholog, dar un mediocru metafizician. Reid, Beattie şi Oswald au fost judecaţi împreună de către Joseph Priestley în *Examination* (1774), lucrare ce se îndeletnicea cu analiza filosofiei scoţiene şi această judecare globală a fost repetată şi de Immanuel Kant, care astfel a greşit faţă de Reid, identificându-l cu ceilalţi gânditori, într'adevăr de calitate inferioară. Cel mai însemnat continuator şi totodată critic al lui Hume, Kant, s'a arătat protivnic şcoalei bunului simţ. „Bunul simţ, scrie Kant, este un dar preţios al lui Dumnezeu. Dar noi trebuie să-l dovedim prin actele lui, printr'o gândire şi vorbire deliberată şi raţională, iar nu să apelăm la el ca la un oracol, oridecâteori ne lipseşte raţiunea. Una dintre cele mai subtile născociri ale timpului nostru este de a apela la bunul simţ (*common-sense*) când cunoaşterea ne porunceşte, şi astfel omul cel mai mărginit îşi poate măsura puterea cu cel mai adânc cugetător... Şi ce este acest apel la bunul simţ decât un premiu pentru aplauzele mulţimii, ce nu poate decât să înroşească obrazul filosofului? Nu pot să mă împiedic de a gândi că Hume avea tot atâta bun simţ cât şi Beattie"[1]). Dar doctrina lui Reid nu poate fi atât de lesne anulată, căci ea are, după cum vom vedea, o seamă de obiecţii mult mai temeinice decât apelul la bunul simţ. Şi deşi conduce la un anumit fel de realism, în alte privinţe Reid anticipează pe Kant în critica lui Hume, dovedindu-se un gânditor de osebită importanţă.

T h o m a s R e i d s'a născut în 1710, ca fiu al pastorului parohiei Strachan din ţinutul Kincardineshire. Familia sa era recunoscută pentru pietatea, austeritatea şi bunătatea ei, iar locul acesta, mai mult cu aspect rural, nu era lipsit de svonuri romantice şi nici depărtat de Glen Dye, unde cu mulţi ani înainte se aflase şi proprietatea familiei of Kant, din care descindea Andrew Cant, cu care Immanuel Kant, marele filosof german, susţinea că este înrudit.

Reid intră în 1722 la Marischal College, unde bântuie o atmosferă progresistă, dar nedespărţită de religie. Reid este călăuzit de câţiva profesori de seamă, printre care şi un serios cunoscător al lui Berkeley, Hutcheson şi Butler, — George Turnbull. Acesta l-a atras către problemele cunoaşterii. Dar

1) *Kant*, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Prefaţa vol. III (Rosenkranz) pag. 8.

Reid se îndreaptă, deocamdată, spre teologie, şi deţine tot la Aberdeen anumite oficii preoţeşti.

In 1733, este numit bibliotecarul colegiului Marischal. Vizitează apoi Anglia, la Londra fiind găzduit de unchiul său, un medic, iar la Oxford de către vărul său David Gregory, profesor de istorie acolo. Având contact mai mult cu lumea bisericii şi a şcoalei, Reid nu este un om al vieţii şi se pare că nici nu a călătorit mai mult decât atât. Formaţia şi orizontul său nu sunt mult deosebite de cele ale lui Kant, despre care se spune că n'ar fi călătorit mai mult de şaizeci de kilometri de oraşul său, Königsberg. Dealtfel, vom mai avea prilejul de a-l asemui cu Kant, ambii făcând parte din clasa acelor gânditori austeri, depărtaţi de vâltoarea vieţii şi care-şi meditează îndelungă vreme operele de seamă.

Timp de cinsprezece ani, Reid deţine parohia New Machar, la vreo zece mile de Aberdeen. Cu trei ani înainte de a o părăsi, deci la treizeci şi opt de ani, Reid îşi face debutul ca autor, publicând *An Essay on Quantity* (Eseu despre Cantitate) care apare în buletinul Societăţii Regale. Aici discută el ideile etice ale lui Hutcheson (apărute cu vreo douăzeci de ani în urmă într'o carte bine cunoscută) şi susţine că cercetările morale nu pot fi supuse unei măsurători geometrice.

Dar pe când era la New Machar o altă carte, apărută în 1739, îl tulburase profund. E vorba de *Treatise of Human Nature* al lui Hume, mai tânăr cu un an ca Reid, dar care s'a manifestat în chip precoce şi strălucitor, ceeace nu este şi cazul său. Hume a regretat publicarea Tratatului său şi cam peste zece ani îşi va formula ideile într'o formă mai atenuată, în aceea *Inquiry concerning Human Understanding*. Reid va critica pe Hume din prima carte, pe când Kant pe Hume din *Inquiry* (se pare că el nici nu a cunoscut Tratatul). Dar deşi Reid îl va combate, Hume este acela care i-a deschis ochii asupra neajunsurilor filosofiei lui Berkeley. Peste patruzeci de ani de la părăsirea parohiei New Machar, Reid ne va mărturisi în cartea sa *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Essay II, 10) că în tinereţe a crezut pe de-a'ntregul în „sistemul" lui Berkeley şi că numai Hume i-a dat conştiinţa dificultăţilor acestui „sistem". Acum ideia lui Berkeley, că nu există lume materială, îi apare ca „cea mai stranie şi mai în stare să ducă filosofia la ridicol în faţa oamenilor obişnuiţi *(plain men)*, care sunt călăuziţi de dictatele naturii şi de bunul simţ".

După demnitatea preoţească de la New Machar, Reid este numit în 1751 la King's College din Aberdeen, ca „regent master", atribuţie specifică învăţământului scoţian de atunci şi care cerea unui profesor să predea unei întregi serii de studenţi, de la intrarea şi până la ieşirea lor din universitate, un anumit grup de ştiinţe. Reid a trebuit astfel să predea matematicele, ştiinţele materiei, ca şi psihologia şi morala. Astfel, s'a îndeletnicit el cu o seamă de chestiuni, care nu aparţineau în totul domeniului său intelectual.

Tot la Aberdeen, în cadrul acesta academic, Reid participă la lucrările Societăţii de Filosofie, numită şi *Wise Club* (Clubul Inţelepciunii), fundată de dânsul şi de Gregory, deasemenea profesor la King's College. Prima reuniune a societăţii a fost la 12 Ianuarie 1758, iar ultima în 1773. Printre membrii fondatori era şi George Campbell, iar peste doi ani intră în societate şi James Beattie. Aici discută Reid şi colegii săi filosofia vremii; aici se citesc o serie de eseuri sau studii care definesc poziţia şcoalei filosofiei scoţiene împotriva acelui scoţian singuratec şi dârz combătut, Hume.

Faima lui Thomas Reid creşte. I se conferă doctorate onorifice, iar în Decembrie 1763 este invitat să ocupe la Universitatea din Glasgow catedra de filosofie morală din care demisionase Adam Smith.

In anul următor şi după o reflecţie de douăzeci de ani, îşi publică, în sfârşit, Reid cartea sa *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Cercetarea spiritului omenesc potrivit principiilor bunului simţ). Este interesant de reţinut că înainte de a-l tipări, Reid a trimis manuscrisul său lui Hume, printr'un prieten comun. Hume îi răspunde foarte elegant şi îndemânatic, lăudându-i sforţarea, dar ferindu-se să o judece în esenţa ei, deoarece nu a avut în faţă manuscrisul complet. Când o va putea judeca în întregime şi dacă Reid va limpezi chestiunile acelea atît de dificile, „în loc de a mă socoti nimicit, voiu fi atît de vanitos încât să pretind a lua parte la laudele ce vi se vor cuveni; şi am să mă gândesc că greşelile mele, avînd totuşi o oarecare coherenţă, v'au putut determina să-mi revizuiţi şi să le percepeţi utilitatea". La rândul său, Reid se adresează foarte respectuos şi recunoscător lui Hume. „„O să mă socotesc întotdeauna discipolul dvs. în metafizică. Am învăţat din scrierile dvs. privitoare

la aceste chestiuni mai mult decît din toate celelalte scrieri puse laolaltă"[1].

Reid a fost o fire timidă, iar pe sine s'a judecat întotdeauna cu multă modestie. In lecţia inaugurală de la Universitatea Glasgow, continuatorul lui Francis Hutcheson şi Adam Smith, declară că „voiu fi întotdeauna dornic să primesc lumină din orice loc... şi gata să-mi schimb opiniunile în faţa unei convingeri".

Trăeşte retras în mijlocul familiei, iar ca profesor nu captivează studenţii, fiind un vorbitor rece, monoton, potolit. Este respectat de studenţi, dar nu admirat sau iubit. Aşa reiese din cele scrise de studentul şi mai apoi continuatorul său Dugald Stewart. Are câţiva prieteni buni, printre care şi Lordul Kames, cu care şi colaborează. Când, în 1774, Lordul îşi publică *Schiţa Istoriei Omului*, Reid îşi va tipări, ca o anexă în volumul al doilea al cărţii, pe şaptezeci de pagini, *O scurtă dare de seamă asupra Logicii lui Aristoteles, cu observaţii.* Acestea sunt lucrurile publicate de Reid cît timp a fost profesor.

După ce se retrage din învăţământ, publică în 1785 şi 1788 încă două volume *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Eseuri despre puterile intelectuale ale omului) şi *Essays on the Active Powers of Man* (Eseuri despre puterile active ale omului), în care sunt strânse o bună parte din prelegerile sale. Mai scrie cîteva studii pe care le citeşte la societatea filosofică de la Glasgow, printre care nişte observaţii asupra *Utopiei* lui Sir Thomas More, altele asupra primejdiei inovaţiunilor politice (în legătură cu revoluţia franceză), iar ultima sa manifestare metafizică este studiul *On Power* (Despre putere), prezentat acestei societăţi filosofice în 1792. După ce lucrase atât de limpede şi de tenace până şi în anii înaintaţi ai bătrâneţii, ducând o viaţă ordonată, onestă şi senină, dar izolată, mărginită şi lipsită de curiozitate faţă de vremea sa (ignorase revoluţiile spirituale ale contemporanilor săi Diderot, Condillac şi Kant), Thomas Reid moare în 1796, lăsând lumii amintirea unui om, despre care, cum bine spune A. Campbell Fraser, se va putea spune că a păcătuit considerându-se mai puţin filosof decât era în realitate. Un om care vede în genialitate pricina multor erori şi teorii false nu se putea comporta astfel. Filosoful bunului simţ se cuvenea

1) *A. Campbell Fraser*, Thomas Reid. Famous Scots Series, pp. 58—61.

să se supuie bunului simţ, întruchipând pe omul obişnuit, chiar dacă era mai mult. Probabil că el nu a putut aprecia portretul ce i-l făcuse Raeburn, pentrucă îl înobilase prea mult.

Filosofia lui Reid este clară şi bine argumentată. Reid nu combate judecăţile lui Hume, ci fundamentele scepticismului său, dovedindu-le netemeinicia. Rezultatele sceptice ale lui Hume sunt urmările „teoriei ideale" pe care Locke a luat-o de la Descartes. Reid se întreabă: „ce evidenţă am eu în favoarea acestei doctrine că toate obiectele cunoaşterii mele sunt idei în spiritul meu?" Locke, Berkeley şi Hume afirmaseră că obiectele cunoaşterii imediate sunt idei sau (în cazul lui Hume), impresii în spiritul nostru. Dar în felul acesta, ei nu mai puteau explica sau susţine existenţa unor obiecte în afara spiritului, sau relaţiile dintre obiecte. Reid combate cele două principii ale „teoriei ideale", formulate de Hume şi recunoscute a fi temeliile filosofiei sale: percepţiile noastre distincte sunt „existenţe distincte"; şi „spiritul nu percepe niciodată o legătură *(connection)*, între existenţele distincte". Hume nu a putut renunţa la aceste două principii, dar Reid, ca dealtfel şi Kant, nu numai că va renunţa la ele, dar le va dovedi netemeinicia.

De la începutul cărţii *Inquiry into the Human Mind on the Pprinciples of Common Sense*, Reid combate „sistemul" sau „teoria" ideală, accentuînd că procesul percepţiei nu începe prin idei, ci prin judecăţi. Cunoaşterea sensaţiilor *per se* sau simpla aprehensiune nu-i decît o abstracţie pe care o putem degaja ulterior prin analiza judecăţii originare. A avea însă o sensaţie dintru început, înseamnă a avea totodată cunoaşterea unui obiect present ca ceva corelat cu noi. „Natura nu ne înfăţişează aceste idei separat, pentru a fi compuse de noi", ci ea ni le înfăţişează corelate. „Simpla aprehensiune (adică cunoaşterea sensaţiilor în ele înseşi), se săvârşeşte rezolvând şi analizând o judecată simplă şi originară". Judecata este unitatea primordială a cunoaşterii şi nu ideia. Această judecată, credinţă sau cunoaştere întovărăşeşte sensaţia şi nu poate fi definită, aşa cum nu poate fi definită nici sensaţia. Dar „fiecare operaţiune a simţurilor implică, prin natura ei, judecata sau credinţa, la fel ca şi simplele aprehensiuni".

Iată chipul în care Reid a anulat existenţa distinctă a ideilor, declarând-o o abstracţie şi aşezând judecata drept elementul primar al cunoaşterii. Noi nu avem mai întîi sensaţii pe care

să le referim, apoi, la un subiect şi la un obiect. A avea o sensaţie înseamnă a avea totodată şi cunoaşterea unui obiect actual, ca ceva corelat cu noi; înseamnă că dintru început noi trecem într'o lume reală şi permanentă, sensaţiile fiind mai mult semnele acestei lumi. „Nu având mai întâi noţiunea de spirit şi noţiunea de sensaţie şi apoi comparându-le împreună, percepem noi pe cea dintîi ca având relaţia unui subiect sau substrat, şi pe cealaltă relaţia unui act sau unei operaţii; dimpotrivă, unul din lucrurile la care ne referim, adică sensaţia, ne sugerează atît corelatul cît şi relaţia".

Sensaţiile ne sugerează calităţile ce există în obiectele externe, fără a semăna cîtuşi de puţin cu aceste obiecte, deoarece sensaţia este diferită de „percepţia obiectelor externe", pe care o întovărăşeşte. Privită în ea însăşi, sensaţia este un act al spiritului şi nu are un obiect distinct de act. Dimpotrivă, percepţia este un act de cunoaştere al cărui obiect este lucrul extern real. Sensaţia ne sugerează noţiunea şi încrederea, adică ne furnizează acele „sugestiuni naturale" sau „judecăţi de natură", necesare constituirii experienţii noastre. Sensaţiile sunt rezultatul constituţiei noastre şi principiile (sau noţiunile sau credinţele), pe care ni le dau ele nu sunt propriu zis din domeniul raţionării, ci al bunului simţ. „Prin ce principii de logică săvârşim noi aceste inferenţe, este imposibil de arătat. Constituţia noastră ne inspiră în mod imediat judecăţile naturale, care deci nu sunt dobândite, cum credeau predecesorii lui Reid, prin comparaţia dintre idei sau percepînd potrivirile şi nepotrivirile dintre ele".

Prima sugestie naturală sau judecată este referinţa sensaţiilor la un eu sau spirit. „Gândirea trebuie să aibă un subiect şi să fie actul unei fiinţe gînditoare... Sensaţiile şi gîndirile noastre ne sugerează noţiunea unui spirit, încrederea în existenţa lui, precum şi relaţia lui cu gândurile noastre". Deci sensaţia ne dă cunoaşterea unui obiect, conştiinţa relaţiei obiectului cu noi, precum şi simţământul existenţii obiectului. Dar orice „început de existenţă sau orice schimbare în natura, ne sugerează noţiunea unei cauze", şi această judecată este, iarăşi, implicată în procesul perceptiv. Când mirosim un trandafir, mirosul semnifică două lucruri: „întîi, o sensaţie care nu poate avea existenţă decît cînd e percepută şi care nu poate fi decît într'o fiinţă simţitoare sau spirit; în al doilea rînd (mirosul), semnifică o putere, o calitate sau o virtute aflată în trandafir, sau în efluviile *(effluvia)*, pornite din el, nu care are o

existenţă permanentă, independentă de spirit şi care, prin felul cum este constituită natura, ne produce sensaţia din noi. Prin constituţia originară a naturii noastre, noi suntem siliţi să credem deopotrivă că există o cauză permanentă a sensaţiei... şi că experienţa ne determină s'o atribuim trandafirului *(experience determines us to place it in the rose)*.

Aşadar, chiar în calităţile numite secundare există două elemente: sensaţiile şi calităţile externe ce sunt indicate de sensaţii. Cu atât mai mult, în calităţile primare unde nu avem numai simţământul vreunei puteri sau virtuţi a obiectului independent de spirit, dar chiar cauza sensaţiilor" [1]).

Filosofia lui Thomas Reid se caracterizează, aşadar, printr'o restabilire a percepţiei ca percepţie, spre deosebire de idealismul senzaţional sau de idealism în genere. Sensaţia rămâne ca o stare subiectivă şi ca o condiţie a percepţiei, dar cunoaşterea începe sau se constitue cu percepţia. Cunoaşterea e obiectivă, reală, implicând un subiect cunoscător şi un obiect independent de el. Ideile nu sunt operaţiile unui spirit, cum credeau predecesorii lui Reid, ci obiectele acestor operaţiuni. Nu numai spiritele au existenţă, dar şi obiectele externe. Spiritul percepe o legătură reală între obiecte, căci acele impresii sau idei izolate cu care începe cunoaşterea la Locke şi Hume sunt abstracţii sau ficţiuni. Unitatea cunoaşterii este judecata.

Reid reafirmă ceea ce Berkeley şi Hume aboliseră: distincţia între calităţi primare şi calităţi secundare. Atacând percepţia reprezentativă (Reid tăgădueşte că ar exista imagini ale lucrurilor externe, în spirit), filosoful de la Aberdeen şi Glasgow şi, în mai mare măsură încă, şcoala scoţiană par a menţine independenţa lumii materiale, implicând doctrina celor două substanţe. Aceasta a determinat pe unii critici să vorbească de dualismul natural al şcoalei scoţiene. Alţii, ca A. Seth Pringle Pattison, susţin, însă, că menţinând teoria percepţiei imediate, filosofia scoţiană distruge, oarecum, înstrăinarea materiei de spirit şi deci anulează dualismul. Dar tocmai teoria percepţiei imediate este confuză la Reid, care întrebuinţează şi acel termen ambiguu „sugerează", prin care ne arată chipul în care constituţia spiritului nostru ne asigură

1) Toate citatele de pînă aici se găsesc în Reid, *Works*, ed. Hamilton pp. 106—130. Prezentarea aceasta a doctrinei lui este, deasemenea, îndatorată următorilor autori: *A. Seth Pringle-Pattison,* Schottisch Philosophy; *W. R. Sorley,* A History of English Philosophy; şi *A. Campbell Fraser,* Thomas Reid.

cunoaşterea lumii externe. Cealaltă teză esenţială a filosofiei lui Reid este afirmaţia că unitatea cunoaşterii este un act al judecăţii. Natura nu ne prezintă elementele separat pentru a fi compuse de noi, ci ni le înfăţişează legate şi compuse în judecată. Judecata este, prin urmare, dovada obiectivităţii cunoaşterii. Noi nu începem cu analiza conţinutului percepţiei, ci deadreptul cu percepţia, care pe lângă simpla aprehensiune conţine, după cum am văzut, recunoaşterea existenţii obiectului şi a corelaţiei lui cu noi. Percepţia înseamnă fixare sau formare, dându-ne noţiunea unei lumi reale şi permanente.

Reid a fost primul filosof care a răspuns temeinic obiecţiilor lui Hume. Prin acestea, el se situiază alături de Immanuel Kant, fără să aibă, fireşte, grandoarea şi forţa de construcţie arhitectonică a filosofului german. Dar în anumite aspecte ale filosofiei sale, Reid anticipează pe Kant, cu toate că el nu va merge pe linia idealismului, ci mai curând pe aceia a realismului. Tezele principale ale filosofiei lui Reid se aseamănă cu problematica esteticii şi analiticii lui Kant. Dar numai în anumite detalii şi procedee.

In substanţa ei, doctrina lui Reid, anulând teoria ideilor, susţine o cunoaştere imediată a lumii reale, pe când Kant a reconstruit sistemul ideal, dându-i formă raţională şi sprijinul unui subiect permanent sau principiu de sinteză. Reid este numit de Hamilton un realist natural. Epistemologia sa este realistă, pentrucă recunoaşte realitatea lumii externe şi a spiritului în adecvaţie cu bunul simţ, acel *common-sense*, de care nu vor să se depărteze nici neo-realiştii contemporani.

Totuşi, expresia aceasta, *common-sense*, a pricinuit şi va mai pricinui multe neînţelegeri şi interpretări greşite. După cum observă Sorley, Reid a admis anumite principii ale cunoaşterii, nu pentrucă ele sunt acceptate de către vulg, ci deoarece „constituţia naturii noastre ne face să credem în ele". Prin urmare, el a ajuns la teoria sa, fără a se întemeia pe consensul public (cum credea Kant), ci printr'o analiză a experienţii omeneşti, a puterilor ei. Iar A. Seth Pringle Pattison ne arată că doctrina lui Reid şi a şcoalei scoţiene este o filosofie a bunului simţ, care se opune interpretărilor idealiste ale experienţii omeneşti. Astfel fiind, ea rămâne o filosofie şi nu o simplă întrebuinţare a bunului simţ împotriva idealismului.

Intr'adevăr, în *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid nu opune bunul simţ raţiunii sau filosofiei în genere, ci numai unei anumite filosofii. Pentru el bunul simţ (*common-*

sense), înseamnă judecata, chiar dacă filosofii îi dau un alt înţeles. „Este absurd să crezi că poate fi o opoziţie între raţiune şi bun simţ. Bunul simţ este primul născut al Raţiunii; şi amândouă sunt îndeobşte *(commonly)*, unite în limbaj şi în scris, fiind inseparabile în natura lor. Raţiunii noi îi atribuim două funcţiuni *(offices)*, sau două grade. Primul, de a judeca lucrurile evidente de la sine; al doilea, de a conduce la concluzii ce nu sunt evidente, pornind de la cele evidente. Primul grad este domeniul, şi singurul domeniu, al bunului simţ şi deaceea el coincide cu raţiunea pe de-a'ntregul, fiind doar un alt nume pentru o ramură sau un grad al raţiunii". *(op. cit.*, Essay VI. Of Judgment, Ch. II On Common Sense).

Totuşi, alteori, Reid crede în temeinicia principiilor sale pentrucă „toţi oamenii cari posedă o înţelegere comună sunt de acord cu aceste principii". Aceasta este pricina pentru care Reid este considerat adesea ca un adept al cunoaşterii vulgare şi naive împotriva filosofiei. Şi această aparenţă mai este susţinută şi de faptul că, într'adevăr, alţi gânditori din şcoala scoţiană, ca Oswald şi Beattie, au apelat într'un chip puţin ştiinţific sau filosofic la mărturia bunului sumţ. (Intr'un articol din *Mind*, Aprilie 1895, Profesorul Sidgwick a reliefat confuzia lipsită de simţ critic pe care Kant o săvârşeşte identificând pe Reid cu Oswald şi Beattie în ceea ce priveşte apelul la bunul simţ sau la simţul comun).

Realismul natural al lui Thomas Reid a recunoscut realitatea lumii externe, realitatea cunoaşterii noastre, ca şi existenţa spiritului, „care gândeşte, îşi aminteşte şi raţionează". Dar Reid nu a mers până în adâncul tuturor problemelor, ci s'a îndeletnicit mai mult cu cunoaşterea sau epistemologia şi aici şi-a dat măsura puterii sale de cugetare şi observaţie.

Şcoala scoţiană şi-a avut continuatori şi în generaţiile următoare. Elevul lui Reid, Dugald Stewart (1753—1828), timp de douăzeci de ani profesor de filosofie morală la Universitatea din Edinburgh, a avut o mare influenţă asupra studenţilor săi, ca şi asupra societăţii scoţiene, engleze şi americane, din vremea sa. A publicat numeroase lucrări, printre care *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (Elemente ale filosofiei spiritului omenesc) 3 vol., 1792-1814 şi 1827, *Outlines of Moral Philosophy* (Studii de filosofie morală), *Philosophical Essays* (Eseuri filosofice), *The Philosophy of the Active and Moral Powers* (Filosofia puterilor active şi

morale), precum şi dări de seamă asupra vieţii şi operei lui Adam Smith, Robertson şi Reid.

Student al lui Reid, el i-a rămas urmaş şi în filosofie, evitând, însă, să întrebuinţeze noţiunea de *common-sense*, aşa cum la rândul său, Reid se ferise să întrebuinţeze cuvântul idee. In loc de bunul simţ, el vorbeşte despre „legile fundamentale ale credinţei omeneşti, sau elementele primare ale raţiunii omeneşti". Se deosebea de Reid, apropiindu-se în unele privinţe de şcoala empirică. Sorley îi descrie opera ca destul de mediocră, deşi limpede şi plină cu discuţii şi polemici, ce nu au depăşit interesul generaţiei sale. Prin el nu s'a realizat niciun progres în gândire. Cam tot astfel l-a privit pe Dugald Stewart, odinioară, şi Schopenhauer, care apreciază în chipul următor pe Reid şi pe elevul său: „cea mai bună şi cea mai inteligentă expunere a naturii şi esenţii concepţiunilor pe care am putut s'o găsesc undeva este în *Eseurile asupra puterilor spiritului omenesc* ale lui Thomas Reid. Aceasta a fost apoi condamnată de către Dugald Stewart în *Filosofia spiritului omenesc*. Pentru a nu strica hârtia, voiu observa pe scurt că în ceeace-l priveşte pe Stewart, el aparţine acelei largi categorii de oameni cari au obţinut o nemeritată reputaţie prin favoruri şi prieteni, şi, prin urmare, nu pot decât să sfătuiesc ca nimeni să nu-şi piardă măcar un ceas cu mâzgâlelile unui scriitor atât de superficial". (în *Lumea ca voinţă şi reprezentare*).

O poziţie intermediară între asociaţionismul lui **Mill** şi doctrina şcoalei scoţiene a avut Thomas Brown (1778-1820), care a fost urmaşul lui Stewart la catedra de la Universitatea din Edinburgh. Brown a fost un tânăr strălucitor şi precoce, care în scurta-i viaţă s'a dedicat deopotrivă poesiei şi filosofiei, ajugând la o faimă deosebită graţie unui stil ales, unor analize pătrunzătoare (deşi îndatorat mult altor gânditori, printre care şi lui De Tracy) şi elocventă. Aşa ni-l descriu unii critici, care au grija să arate că Brown a contribuit la propăşirea psihologiei.

La douăzeci de ani a publicat *Observations on the Zoonimia of Erasmus Darwin*, iar, mai târziu, un volum mic *Observations on the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume concerning the Relation of Cause and Effect*, pe care l-a mărit în ediţiile următoare. Cauzalitatea este, pentru el, numai o simplă şi uniformă antecedenţă în orice obiect. Dar există şi o credinţă instinctivă care ne spune că atunci când circumstanţele precedente ale unui caz sunt identice, circum-

stanțele ce vor rezulta vor fi și ele la fel. El consideră „filosofia spiritului" ca o știință a analizei. Totodată, respinge doctrina facultăților mintale, susținută de anumiți filosofi. Memoria sau comparațiunea sunt asemănări între clasele faptelor mentale. In *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, publicată după moartea sa, aceste principii sunt aplicate amănuntelor percepției și cunoașterii. Brown a făcut importanta deosebire dintre simțul mușchiular și pipăitul propriu zis; și a susținut că extensiunea este cunoscută printr'o succesiune de sensații mușchiulare, iar lumea externă printr'un număr de sensații constitutive. Dar a păstrat încrederea în existența reală a obiectelor fizice, pe temeiul că ele sunt implicate în intuitiva noastră credință în cauzalitate.

După Brown, filosofia scoțiană cunoaște o perioadă de stagnare. Dar între timp, ea începe să fie cunoscută în Europa. Prin Royer Collard ea devine apreciată în Franța și în special filosofia lui Reid, care este tradus în 1828 de către Jouffroy. Cel mai entusiast valorificator al filosofiei lui Reid în Franța este Victor Cousin. In Scoția, Sir William Hamilton (1788-1856) va căuta o sinteză între filosofia germană și filosofia scoțiană, între Kant și Reid, și totodată va publica operele lui Reid (1846), aducând astfel un pios omagiu însuflețitorului și celui mai vrednic reprezentant al școalei sau filosofiei scoțiene, rămasă în istorie, pe bună dreptate sau nu, drept școala Bunului Simț.

Iluminismul francez[1])

Acțiunea filosofică, pe care istoria gândirii omenești a intabulat-o în paginile ei sub denumirea caracteristică de mișcarea

1) Termenul de *iluminism*, întrebuințat în acest capitol și în altele următoare, este menit să provoace nedumeriri și să dea naștere la confuzii. Așa cum îl întrebuințăm în volumul de față, el nu are semnificarea de *viziune mistică*, de intuire instantanee și imediată a unor forțe absolute, ci prin termenul de *iluminism* vrem să exprimăm ceeace germanii înțeleg prin *Aufklärung*, francezii prin *lumière*, englezii prin *enlightened age* și italienii prin *illuminismo*. Iluminist este omul care-și intemeează credințele, părerile, regulele de purtare, pe propria sa rațiune. El este adversarul autorității celor vechi, adversarul oricărei doctrine impuse de Biserică, nu se supune nici unei tradiții, nici școlare, nici sociale, nici juridice, nici filosofice. Filosofii iluminiști se bazează pe rațiune, dar resping factorii apriorici și sistemele bazate pe acești factori. Luminile lor se desvoltă prin aplicarea rațiunii la experiență, prin observație. Iluminiștii sunt pentru toleranța religioasă și în genere pentru exprimarea liberă a opiniilor, atâta vreme cât acestea nu au un caracter sedițios și nu sunt menite să turbure ordinea publică. Dealtfel, cititorul își va face o idee mai complectă despre iluminism, citind capitolele respective din prezentul volum. *(S. R. F.)*.

iluminismului francez, este cuprinsă între anii 1740 şi 1780, adică în epoca de mare răsunet istoric şi cultural, în care aveau să se plămădească criteriile şi orizonturile doctrinare ale Marei Revoluţii.

Peisagiul spiritual şi social al acestei epoci se deosebeşte mult de al celorlalte. Viaţa intelectuală ia înfăţişeri febrile. In cuprinsul ei, filosofii şi, bineînţeles împreună cu ei, disciplina pe care o reprezentau ocupă locuri centrale. Gândirea filosofică, desprinzându-se din făgaşul liniştit şi solemn al atitudinilor strict speculative, începe să coboare în frământarea luptelor sociale, tinzând să devină, în cuprinsul acestora, o veritabilă armă de luptă. Forţele spiritului îşi adaugă astfel o misiune nouă, pe care n'o avuseseră în trecut decât în chip cu totul îndepărtat, şi anume: de a combate instituţiunile trecutului şi de a statornici, în locul tradiţionalismului lor inveterat, temeiuri spirituale care să ducă la o nouă concepţie şi la o nouă organizare a lumii. In sprijinul acestei străduinţe, venea întreaga mişcare culturală a vremii. Astfel, este de notat că progresul ştiinţelor materiale devenea din zi în zi mai evident. In felul cum se desfăşura, el putea să lărgească simţitor orizonturile de înţelegere ale minţii cercetătoare şi să dea descoperirilor în curs o întemeere exactă, ţesută aproape în întregime pe realităţi palpabile. In domeniul explicărilor spirituale, sensualismul englez impusese credinţa că ideile nu reprezintă valori îndreptăţite de adevăr decât în măsura în care au rezultat, în conştiinţa noastră, pe baza unor experienţe efective şi neîndoelnice. In fine, teoriile noui privitoare la dreptul natural, în opoziţie cu principiul autorităţii aşa cum fusese înţeles până atunci şi cum era încă practicat de către instituţiile în fiinţă ale societăţii din vremea aceea, deschideau, în cuprinsul acţiunilor social-politice, perspective îndrăsneţe, care cereau, prin natura şi prin înlănţuirea lor structurală, traduceri imediate şi evidente în fapte pozitive.

Asistăm, în această epocă, la o mare efervescenţă spirituală. In fruntea mişcării astfel începute, filosofii devin campionii autorizaţi ai unei întinse reţele de campanii şi polemici, care nu se opresc însă în cercurile restrânse ale specialiştilor, ci se difuzează larg, angajând în frământarea lor întreaga pătură intelectuală şi provocând, din această cauză, reacţiuni energice din partea autorităţilor civile şi eclesiastice.

In această atmosferă de luptă de idei, poziţia intelectuală şi socială a „filosofului" înregistrează, faţă de trecut, modificări sensibile. Nevoia de cunoaştere îl stăpâneşte caşi până acum,

dar nu numai pentru ea însăşi şi pentru emoţia spirituală a construcţiunilor dialectice, ci şi pentru chipul în care aceasta ar putea să dea la iveală o măsură practică, a fericirii şi a echilibrului social. Astfel, „filosoful" din această epocă ne apare ca un adversar declarat al prejudecăţilor şi, deopotrivă, ca un propovăduitor hotărît al *luminilor*, înţelese în chipul unui sistem de valori noui, cu tinctură liberal-revoluţionară, menite să aducă gândirii şi moravurilor sociale ale vremii întemeeri spirituale premenite, care să dea curs descătuşării şi emancipării lor.

Aceste fapte contribuesc cu stilul preocupărilor vremii să poarte câteva înfăţişeri caracteristice. Atacul despre care vorbim, purtat împotriva prejudecăţilor sociale şi teologice, nu avea în vedere numai ideile sau credinţele pe care se întemeiau, ci, deopotrivă, şi pe oamenii care le reprezentau. Deaceea, în mod fatal, mişcarea ideologică a vremii are un caracter violent, de polemică şi de pamflet. In desfăşurarea acestei mişcări, opinia publică începe să aibă un rol de frunte. Acţiunea despre care este vorba o priveşte de-adreptul. La rândul ei, pentru succesul social pe care îl urmăreşte, — aceasta pentru a da câştig propriei ei raţiuni de a fi — filosofia despre care este vorba are, şi ea, tot interesul de a solicita şi de a-şi organiza sprijinul însufleţit al opiniei publice. Din acest paralelism de interese vor avea să decurgă câteva consecinţe fireşti şi concludente, de natură să alcătuiască, totdeodată, elemente caracteristice ale nouei ideologii iluministe. Filosofia care începe acum va avea să se afirme într'o formă potrivită, pe înţelesul câtor mai mulţi şi pe măsura sensibilităţii generale. Tehnica şi logicismul scolastic încep să fie părăsite curajos, împreună cu o anumită credinţă curentă până atunci, că intimitatea culturii în general şi a filosofiei în special, nu pot să aparţină cu adevărat decât unui număr restrâns de iniţiaţi, în chipul unei vocaţii sau al unei dotări speciale. In locul scolasticismului răsare cultul ideilor clare, spuse în modul cel mai limpede posibil, iar în locul dotării speciale, despre care pomeneam mai sus, răsare credinţa contrarie că, dimpotrivă, bine condus, orice spirit este în stare să înţeleagă, la un nivel mulţumitor, valorile de ordin filosofic care privesc soarta şi fericirea omului.

Este interesant de remarcat discrepanţa care se afirmă insistent, între filosofie şi forurile clericale. Incepând din secolul al 16-lea, filosofii nu mai reprezintă doar figuri austere de catedră, ci apar şi ca scriitori liberi, proveniţi din clasele mijlocii şi chiar din clasele de jos. Această tendinţă se accentuiază

treptat-treptat în secolul următor, pentruca să capete trăsături definitive în cuprinsul celui de-al 18-lea. Incercări de a nu mai socoti filosofia ca o subordonată a teologiei, ci dimpotrivă, de-a o încorpora pe aceasta filosofiei, se iviseră, cum ştim, mai demult. Totuşi, pe lângă cele care îşi fac drum acum, în secolul al 18-lea, acestea nu sunt decât forme timide, simple „viziuni", cu un cuprins de realitate abia conturat. Filosofii secolului „luminilor" se depărtează de tradiţia universitară, îmbibată de scolasticism şi de un anumit spirit metafizicist, caracterizat prin izolare dogmatică, de înfăţişarea şi înlănţuirea pozitivă a lucrurilor. Aparţinând în majoritatea lor claselor burgheze — aflate într'un moment de evoluţie în care trebuiau să muncească încă din greu pentru a consolida formele misiunii lor istorice — filosofii epocei construesc despre soarta omului şi despre problema universului în general o concepţie energetică, întemeiată pe un spirit pozitivist, doritor de acţiune evidentă şi adversar declarat al speculaţiunii dialectice. Dorinţa de bază, care îi însufleţeşte pe aceştia, este aceea de a se dovedi utili oamenilor, de a le construi soarta pe o măsură mai reală a vieţii şi, astfel, de a împăca gândirea lor intimă cu ştiinţa şi cu practica ei.

Nu este locul să ne pronunţăm, aici, dacă aceste orientări spirituale au fost de natură să ridice sau să scoboare prestigiul cugetării filosofice. In primul rând, faptul implică aprecieri de ordin istoric şi sociologic. In epoca de care ne ocupăm, necesitatea unei ideologii care să se înfăţişeze astfel, răsturnând revoluţionar pe cea de dinaintea ei, era neîndoelnică. Ca atare, filosofia menită să se afirme sub semnul ei nu putea fi isbită şi nici măcar ameninţată de artificialitate. Incadrată în realităţi de o covârşitoare semnificaţie istorică, forma în care o cunoaştem era cea mai potrivită în care putea să se afirme, judecând, pe de o parte după natura condiţiunilor determinante ale vremei, şi, pe de altă parte, după chipul în care avea să ia parte, în mod necesar, la transformările sociale ale epocei.

Incercând să străbatem, în linii mari, în spiritualitatea filosofică alimentată şi determinată de aceste tendinţe, vom avea de desprins, în cadrul epocii care ne interesează, trei aspecte fundamentale: *influenţa engleză, sensualismul, scepticismul şi materialismul*. In paginile ce urmează, vom trece în revistă înfăţişarea generală a doctrinei pe care o tratează fiecare dintre aceste aspecte, aşa cum rezultă din scrierile principalilor lor reprezentanţi.

1. — Influenţa engleză.

In vreme ce David Hume se gândea să treacă în Franţa pentru a medita mai în linişte la lucrarea sa principală, doi Francezi se îndreptau spre Anglia, cu scopul de a studia, acolo, instituţiile, organizările şi doctrina generală de viaţă care făcuseră, din acest colţ de lume, punctul celor mai interesante realizări sociale şi politice ale vremii. Această călătorie a fost fructuoasă. Intorcându-se din Anglia, cei doi gânditori au adus cu ei idei numeroase şi noui, în ce priveşte atitudinea filosofică, concepţia religioasă, instituţia bisericei şi organizarea Statului, pe care aveau să le propovăduiască în ţara lor.

Aceşti doi Francezi erau: Montesquieu şi Voltaire. Opera lor deschide, în istoria spiritualităţii europene, temeiuri adânci, hotărîtoare, pentru o nouă doctrină filosofică, care să stea la baza organizărilor politice şi sociale şi care să dea omului, despre el însuşi, o concepţie mai largă şi mai în acord cu legile naturii din care este alcătuit.

Montesquieu (Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu) s'a născut într'o localitate din preajma oraşului Bordeaux, în anul 1689. In 1714, a fost numit consilier, iar în 1716 preşedinte pe viaţă al parlamentului oraşului. In 1728 şi-a vândut această demnitate, pentru a se putea deda, în mai mare libertate, studiului. A călătorit mult: în Italia, Elveţia, Olanda şi Anglia. Aceste călătorii au fost hotărâtoare pentru munca şi convingerile sale istorico-socialo-filosofice. In 1734, a publicat *Considérations sur les causes de la décadence des Romains*, iar în 1748 lucrarea sa fundamentală l'*Esprit des Lois*. A colaborat, într'o măsură restrânsă însă, şi la redactarea *Enciclopediei*. A murit în anul 1755.

Despre *l'Esprit des Lois*, s'a zis că este tot ce s'a scris mai de autoritate, în domeniul politicei, dela *Politica* lui Aristotel încoace. Ce idei de bază cuprinde şi ce a putut să justifice, în mintea celor care au gândit-o, o asemenea aserţiune?

In toate timpurile, diversitatea legilor a alimentat, despre justiţia omenească, o concepţie sceptică. Mulţimea atât de mare şi de variată a legilor este de natură să dovedească, prin aceasta, caracterul lor convenţional şi artificial. Faţă de această constatare, calea cea mai adevărată pentru găsirea unei unităţi salutare, care să dea raporturilor omeneşti o disciplinare sigură şi morală, era văzută în afirmarea hotărâtă a unui drept natural, menit să răstoarne pe cel convenţional în fiinţă. Concepţia curentă a

vremii, în această materie, se contura deci destul de evident: dreptul natural era indicat ca dezideratul ideal care să reprezinte o valoare unică și universală, iar în ce privește diversitatea legilor în ființă, aceasta era condamnată cu tărie, fiind socotită ca o domnie neîndoelnică a arbitrariului.

Montesquieu neagă puterea de adevăr a acestui antagonism, pe care îl găsește în atmosfera spirituală a timpului său. El crede că, în mulțimea de moravuri pe care și le dau sau le practică, oamenii nu sunt conduși numai de fanteziile lor, ci dimpotrivă, că sunt conduși și de rigori obiective, care fac ca fiecare dintre legile considerate să depindă, în vreun fel sau altul, de toate celelalte. In această înlănțuire uriașă nu dictează — așa cum s'ar părea — numai întâmplarea sau arbitrariul, ci, înainte de orice, o necesitate de neîndepărtat a lucrurilor. De aici propozițiunea celebră, care rezumă aproape toată doctrina lucrării: „în semnificația lor cea mai largă, legile sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor". Este o propozițiune importantă, pe care o complectează cu precizarea la fel de cardinală: „înainte de a fi existat legi propriuzise, existau însă raporturi de justiție posibile". Legislațiunile în ființă — de ordin politic, civil, etc. — sunt realizări necesare, în funcție de o serie de factori diferiți, care pot să varieze după condițiunile de spațiu ale cosmosului, sau după condițiunile de timp ale istoriei: forma de guvernământ, diferitele forme de libertate politică, climatul sau natura teritoriului, precum și o serie de condițiuni căpătate în decursul experienței sociale, cum sunt moravurile, comerțul, întrebuințarea monedei, credințele religioase, etc. Necesitatea acestor relațiuni nu decurge mecanic, sau fatal, pe deasupra voințelor omenești. Nu este vorba deci de o necesitate oarbă, ci de una rațională, în cuprinsul căreia, cu toate imperfecțiunile lui, omul se străduește totuși să găsească, prin frământări sufletești și intelectuale, legile care să corespundă, în chipul cel mai potrivit, împrejurărilor istorice pe care le străbate.

Montesquieu își află locul său firesc între filosofii secolului XVIII prin chipul cum a încercat să stabilească, în cărțile lui, doctrina liberalismului. Prin aceasta, n'a urmărit o preocupare speculativă, ci o problemă practică: stabilirea unor sisteme de legi, menite să realizeze maximum de libertate, în cadrul dat al condițiunilor cosmice și istorice legate de viața națiunilor interesate. In privința aceasta, el consideră constituția engleză ca pe modelul cel mai autorizat. Ea îi dă impresia celei mai potrivite legiuiri pentru realizarea libertății, prin faptul că,

în cadrul ei, puterile publice sunt separate între ele, fiecare având raza ei precisă de atribuţiuni, trebuind să se controleze reciproc şi, astfel, putând să realizeze un echilibru sigur al interdependenţei lor mutuale.

Preocuparea de căpetenie a gânditorului nostru se desfăşoară în jurul reformelor pe care le crede necesare, pentru a da Franţei un regim adevărat de libertate, în acord cu condiţiunile specifice ale istoriei şi putinţelor ei de viaţă. Analizând starea de lucruri din timpul lui Ludovic XIV, lasă să se înţeleagă că regimul absolutist nu este cel mai fericit, deoarece, tendinţele sale lărgindu-se, ţara ar putea fi împinsă pe panta despotismelor periculoase, de tipul celor din Orient. Există trei forme posibile de guvernământ: democraţia, monarhia şi despotismul. Prima, după ce a cunoscut în antichitate adevărata ei epocă de splendoare, n'ar mai putea reprezenta, astăzi, decât un sistem învechit sau chiar perimat. Discuţia care să intereseze, va avea să se desfăşoare, deci, cu privire numai la celelalte două. Intre monarhie şi despotism există un antagonism fundamental. Prima se întemeiază pe un respect absolut al legilor. Acestea stabilesc un sistem logic de ierarhii, de ordonări şi de preeminenţe sociale, a căror apărare este de natură să întreţină în sufletele locuitorilor, pe lângă dragostea de ţară, şi sentimentul onoarei şi al demnităţii civice. Dimpotrivă, despotismul cere oamenilor numai ascultare oarbă, şi îşi sprijină puterea, în primul rând, pe chipul în care isbuteşte să se facă mai temut. Pericolul cel mai mare pe care îl pot cunoaşte monarhiile este alunecarea lor pe panta exclusivistă a despotismului. Aceasta se întâmplă în mod fatal, atunci când „un prinţ crede că-şi poate dovedi puterea schimbând ordinea lucrurilor în loc de-a o urma, când ridică funcţiunile naturale ale unora pentru a le da arbitrar altora" (VIII, 6).

Idealul visat de Montesquieu este o monarhie temperată, a cărei putere şi stabilitate să fie independentă de consimţământul popular. Este forma de guvernământ cea mai potrivită pentru a ţine cumpăna exactă a funcţiunilor, aşa încât să realizeze starea de libertate nu prin mijloace forţate, ci prin colaborarea organică a forţelor independente în joc.

In gândirea sa politică, Montesquieu a fost influenţat puternic de către spiritul fecund şi multilateral al englezului John Locke. Acesta credea că legile au o bază contractuală, că sunt rezultatul unor acorduri libere şi convenţionale între oameni. Montesquieu adânceşte acest mod de a vedea, adăugân-

du-i nota preţioasă şi lămuritoare a unui paralelism necesar, între condiţiunile cosmice şi cele istorice ale societăţilor în discuţie. Aşa cum se prezintă, gândirea lui politico-socială constitue o uriaşe pledoarie pentru ideea de libertate, ca bază de organizare şi armonizare a raporturilor omeneşti. El n'a străbătut departe, în descifrarea de perspective vaste şi deschizătoare de orizonturi istorice, ci s'a menţinut doar la analiza înlănţuirilor simultane, acelea care alcătuesc categoria *staticei sociale*, în opoziţie cu aceea a *dinamicei sociale*, prin care Vico va vedea, mai târziu, nu simultaneitatea, ci dimpotrivă, succesiunea genetică a formelor sociale. Libertatea visată de Montesquieu nu apare ca o cerinţă isvorâtă direct din natura omenească, ci ca o formă obiectivă, rezultând din înlănţuirea de neîndepărtat a forţelor care iau parte la alcătuirea structurală a societăţii.

François-Marie Arouet, zis Voltaire, fiul unui notar, s'a născut la Paris în anul 1694. Şi-a început studiile de maturitate, prin a fi elevul Jesuiţilor. Fiind forţat să stea în Anglia, între anii 1726 şi 1729, a făcut cunoştinţă, în acest timp, cu operele celor doi gânditori care aveau să devină părinţii formaţiei sale intelectuale: Locke şi Newton. După condamnarea faimoaselor sale *Lettres philosophiques*, s'a retras în Lorena, la Cirey, pe lângă Marchiza du Châtelet, căreia i-a dedicat, în 1738, reputata sa lucrare *Philosophie de Newton*. Reîntors la Paris, a trăit încărcat de onoruri, până în 1750, când a găsit adăpost la curtea lui Frederic cel Mare, la Berlin. Certându-se cu acesta, pe chestia unor atacuri îndreptate împotriva filosofului Maupertuis, revine în Franţa, petrece câteva luni la o mânăstire benedictină, trăeşte câţiva ani la Délices lângă Geneva şi se retrage pentru totdeauna la Ferney, de unde îşi îndreaptă, în toată Europa, cea mai mare parte a interesantei lui corespondenţe. In 1778, Voltaire a trecut în lumea drepţilor.

Gândirea lui Voltaire nu reprezintă un sistem filosofic propriuzis. Cadrul ei epistemologic este fixat de către Locke şi Newton, în a căror filosofie, Voltaire crede că se poate găsi tot ce stă în puterea şi în limitele spiritului omenesc. In majoritate, operele lui — atât cele filosofice cât şi cele literare — alcătuesc campanii împotriva prejudecăţilor contemporane şi, fireşte, în favoarea unui spirit nou, care să aducă viaţa intelectuală şi morală la nivelul gândirii filosofice şi astfel să elibereze spiritualiceşte pe om, din lanţul credinţelor obscurantiste în care îl ţineau legile şi moravurile în fiinţă. In această străduinţă,

Voltaire se bizue, în primul rând, nu pe posibilitatea de transformare interioară a omului, ci pe puterea de convingere a ideilor, mai bine zis, a „luminilor". Sufletește, omul este veșnic acelaș, stăpânit în permanență de egoism și de pasiuni. Acestea îi fixează, în tabla de valori a creațiunii, un loc al lui, specific, stabil și necesar, din care n'ar avea motive și nici posibilități ca să evadeze. Dacă aceste pasiuni devin adeseori periculoase, aceasta nu derivă din natura lor intimă, ci din cauza ignoranței și prejudecăților în care sunt învăluite, mai bine zis, în care oamenii se complac ca să le învălue. Misiunea filosofiei este de a influența spiritele și de a le face să înțeleagă stilul moravurilor și instituțiunilor de care are nevoe progresul oamenilor. Din clipa în care un lucru devine inteligibil, prin aceasta, el se face și util. Filosofia de până acum numără o mare mulțime de idei și atitudini, pe marginea cărora nu s'a înregistrat, pentru soarta omenească, nicio utilitate. Deaceea, exproprierea acestora va avea să constitue o necesitate spirituală și socială de neîndepărtat.

Natura ocupă, în gândirea lui Voltaire, o parte însemnată. In această privință, el manifestă frecvent tendința de a reduce totul la două principii cardinale: *Dumnezeu* și *Materia*. Credința într'o materie eternă, ordonată finalist de către Dumnezeu, este, dintre toate credințele posibile, cea mai convenabilă: ea nu prezintă dificultăți în ce privește ordinea spirituală, de care avem nevoe și nu prejudiciază cu nimic viața morală, pentrucă, în definitiv, obligațiunile noastre rămân aceleași, fie că ne sprijinim pe un „haos ordonat", fie pe un „haos creat'. Pornind dela acest finalism, Voltaire aseamănă Universul cu un orologiu, construit de către spiritul geometric al lui Dumnezeu (Dieu, éternel géomètre). Se ridică împotriva celor care postulează necesitatea unei cosmogonii ca rezultat firesc al înlănțuirii de cauze din Univers, în loc de a simți starea actuală a lumii mai direct, ca pe o realizare unică și privilegiată a Divinității. In susținerea acestei credințe, fizica newtoniană îi dă un sprijin categoric. Elementele pe care acesta le pune în valoare îi apar ca aparținând, în primul rând, nu unui sistem de rațiuni mecanice, ci unei voințe ordonate și atotputernice a Divinității, în vederea efectelor pe care aceste elemente le au de înfăptuit. Voltaire crede în imutabilitatea speciilor animale, cași în aceea a speciilor chimice, îndepărtând astfel ideea transformărilor chimice, pe care o consideră drept o simplă „aparență". Scepticismul său se întinde, dealtmintreli, pe un

domeniu larg şi variat: astfel, se îndoeşte că în cuprinsul speciei omeneşti s'ar fi putut ivi transformări atât de mari, încât să ducă la formarea raselor, sau, în altă parte, că mişcările fizice ale globului ar fi putut fi, prin acţiunea lor mecanică, mai hotărâtoare pentru formarea munţilor, văilor, etc., decât ar putea fi un anumit *finalism imperturbabil,* în numele căruia există o ordine necesară, cu un rol indispensabil, în viaţa lumii şi a tuturor elementelor care o alcătuesc.

In ceeace construeşte despre problema omului, Voltaire este condus de aceeaşi concepţie de bază a fixităţii, inspirată din fizica newtoniană. In structura lor intimă, atributele spiritului omenesc sunt neschimbătoare. De aceea, Voltaire desvoltă clasica lui ostilitate faţă de tema creştină — aşa cum o ilustrează în special Malebranche şi Pascal — potrivit căreia soarta omenească apare ca un lanţ de aşteptări, de pregătiri şi de transformări continui, în vederea unei fericiri finale şi eterne. Pe Pascal, îl denumeşte „misantropul sublim", şi arată că, determinat de un temperament delicat, de o sănătate şubredă şi de o imaginaţie nemăsurat de tristă, el este aplecat să facă din om o formă misterioasă, furată şi stăpânită de enigme, sortite să rămână mai mult enigmatice decât înţelese. In realitate, faptele stau altfel. Omul nu este o plăsmuire misterioasă, ci o formă precisă, înfiptă cu rădăcini temeinice în natură, înzestrată cu pasiuni pentru a-i servi la adaptarea ei în viaţă, şi cu raţiune, pentru a-şi guverna soarta la un nivel mai înalt, superior celorlalte animale. Conflictele lui intime, din care Pascal este dispus să facă teme structurale ale unui sbucium metafizic, în fond, au misiunea mai practică a unor ingrediente necesare, pentru a căror explicare nu poate fi nevoe de postulări mistico-filosofice, cum ar fi aceea a păcatului originar din doctrina creştină. Astfel: nesiguranţa din sufletul omenesc este o trăsătură naturală, fără de care psihologia noastră nu s'ar putea realiza; amorul propriu este, înainte de orice, o valoare socială, cu un rol precis în desfăşurarea acţiunilor care privesc viaţa în comun; năzuinţele noastre, în ce priveşte problemele viitorului, sunt expresia nemijlocită a nevoii de acţiune, aşa cum rezultă, în primul rând, din conformaţia noastră biologică; etc., etc. Intr'un cuvânt, Voltaire vrea să impună credinţa unei naturi omeneşti imuabile, pe care o opune, categoric, lanţului de nelinişti şi aşteptări înfrigurate, ce însoţesc desbaterile şi temele filosofiei creştine.

In cartea sa *Essai sur les moeurs,* Voltaire se înscrie pe o poziţie exact contrarie celor pe care le întâlnim în *Histoire*

universelle a lui Bossuet, sau în *Citè de Dieu* a Sfântului Augustin. Aceştia doi din urmă vedeau în înlănţuirea faptelor istorice o solidaritate universală în timp şi spaţiu, dominată de existenţa hotărâtoare a unui plan şi a unei intenţionalităţi divine. După Voltaire, dimpotrivă, istoria este un joc uriaş al pasiunilor omeneşti, în care moravurile au un rol preponderent faţă de evenimentele istoriei propriuzise, şi în care atmosfera şi spiritul ei general alcătuesc, în epoca respectivă, valori mai concludente decât indivizii care o populează. Trecutul nu are decât o însemnătate ştearsă. Atunci când insistă ca să trăiască în cugetul oamenilor, el ia forma disolvantă a unei prejudecăţi apăsătoare. Semnificaţia istorică şi socială a epocilor se desprinde lămuritor, nu solidarizându-le cu blocul inform şi perimat al trecutului, ci dimpotrivă, luându-le pe fiecare în parte, ca pe nişte forme izolate şi unice.

Alături de asemenea discontinuităţi în timp, gândirea voltairiană întrevede şi existenţa discontinuităţilor în spaţiu. In această privinţă, Voltaire citează cazul civilizaţiilor asiatice şi americane, care se întemeiază pe alte premise şi pe alte valori decât civilizaţiile europene, dar care tind stăruitor, totuşi, să se omogenizeze cu acestea. Tot aşa, e caracteristică discontinuitatea remarcată de Voltaire, privitoare la cele două tipuri de istorii simultane, pe care le scriu dela sine popoarele, prin procesul lor firesc de desfăşurare: una este istoria oficială, a împăraţilor, a războaielor, a luptelor civile şi eclesiastice, care dă măsura exactă a pasiunilor şi a intereselor omeneşti; cealaltă este o istorie mai modestă, aproape necunoscută, a celor care crează bunuri de civilizaţie, a celor care descoperă unelte noui de lucru, o istorie scrisă viu, nu cu artificii convenţionale ci cu fapte, de către oameni întregi care, de cele mai multe ori, au în loc de diplome un instinct sănătos, al puterii lor de creaţie şi al misiunii lor omeneşti. In faţa acestui instinct, credinţele pompoase şi convenţionale ale „doctorilor" oficiali nu au decât înfăţişarea tristă, a unor forme absurde, sau poate chiar mai mult decât atâta.

In materie politică, Voltaire se deosebeşte mult de Montesquieu, împotriva căruia îndreaptă adesea săgeţi şi critici necruţătoare. El crede în necesitatea unui despotism luminat, realizat prin monarhi puternici, de tipul lui Petru cel Mare, Frederic II sau Caterina II, a căror autoritate să fie susţinută prin aderarea lor continuă la adevărul şi înţelepciunea luminilor filosofice. Echilibrul şi progresul real al omenirii, înfăptuit prin desvoltări ar-

monice ale moralei, artei, ştiinţei şi tehnicei, nu stau în natura obiectivă a vieţii sociale, ci în chipul cum aceasta poate fi susţinută prin domnia luminată a unui guvernământ bun şi puternic. Astfel, teza politico-socială a lui Voltaire se desprinde clar: Faptele istoriei au direcţiunea pe care le-o imprimă voinţa şi pasiunile omeneşti, fără altă condiţionare, în desfăşurarea lor, decât aceea pe care le-o pot da lipsa sau prezenţa raţiunii. Cu alte cuvinte, Voltaire îşi alcătueşte despre natura omenească o concepţie simplă, întemeiată pe un fel de realism empiric, emancipat de tot ce ar putea să pară misterios, chimeric, sau neînţeles în chip imediat. Este o concepţie asemănătoare cu toate celelalte din epoca lui, superioară însă acestora, prin chipul precis în care au fost formulate propoziţiile ei şi prin consecvenţa marcată pe care o realizează lămuritor, de-alungul tuturor lucrărilor lui.

In tot ce a gândit cu tinctură filosofică, chiar fără a fi întotdeauna original, totuşi, prin pasiunea pe care a pus-o în apărarea convingerilor şi prin verva scânteetoare în care a putut să le înfăţişeze, Voltaire a ştiut să se facă ascultat, să impună convingeri, să stea în centrul mişcărilor ideologice ale timpului său şi să dea semnul energic al unor mari acţiuni de emancipare, cu răsunet universal în istoria spiritului omenesc.

2. — Sensualismul.

Etienne Bonnot de Condillac, cel care avea să devină figura cea mai reprezentativă a sensualismului francez din secolul XVIII, aparţine unei familii de parlamentari şi s'a născut la Grenoble, în anul 1715. In 1740 rupe definitiv cu cariera clericală, către care voia să se îndrepte, şi vine la Paris, unde frecventează stăruitor cercurile de filosofi, în care tronau personalităţi proeminente ca acelea ale lui Rousseau, Diderot, Fontenelle, şi a. A publicat mult: în 1746 *Essai sur l'origine des connaissances humaines;* în 1749 *Tratité des systèmes;* în 1755, *Traité des animaux;* începând din 1752 — data retragerei lui la castelul de Flux — a publicat *Cours d'études* în 13 volume şi *Du Commerce et du Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre.* A murit în anul 1780. Ca opere postúme s'au publicat: în 1780, *Logique* şi în 1798, *Langue des calculs.*

Condillac este gânditorul sistematic care a dat la iveală premise de bază, pentru psihologia şi teoria cunoaşterei în filosofia franceză din secolul XVIII. Lucrarea sa principală este vestitul *Traité des sensations*, in care încearcă o aplicaţie

a concepţiei sale despre originea ideilor şi despre metoda adevărată a gândirii. Este o aplicare integrală, care îşi propune să demonstreze că nu există nicio operaţie a sufletului omenesc care să rezulte din altceva decât din senzaţii transformate. Locke afirmase o părere similară, dar numai în ce priveşte conţinutul conştiinţei. Condillac merge însă mai departe: la el nu este vorba numai de acest conţinut, ci despre tot ce alcătueşte realitatea conştiinţei, cu întreaga ei activitate şi cu toate formele pe care le poate căpăta în decursul acesteia.

Dar, ce trebue înţeles prin *senzaţii transformate?* Precizările care urmează ne vor da răspunsul.

Privită izolat, senzaţia este o simplă modificare pasivă a sufletului. Când ia o formă mai evidentă, mergând până la excluderea altora, devine *atenţie*. Atunci când spiritul nostru înregistrează două sau mai multe senzaţii dintr'odată, avem de-aface cu fenomenul sufletesc al *comparaţiei. Amintirile*, la rândul lor, sunt efectele ulterioare ale senzaţiilor. Pentru a compara două obiecte, şi deci pentru a putea înregistra senzaţiile corespunzătoare, trebue ca mai întâiu să ne dăm seama de asemănările şi deosebirile lor; acesta este, în fond, tot mecanismul judecăţii. Procesele noastre de cunoaştere — comparaţii, judecăţi, înlănţuiri de amintiri, abstractizări, etc., — sunt disciplinate, în mod hotărît, de către atenţie, care devine, prin aceasta, fenomenul fundamental în coordonarea actelor noastre de conştiinţă. Ea ne ajută să sesizăm faptele în chip distinct şi lămurit. Această ordonare este extrem de preţioasă, deoarece întreaga noastră cunoştinţă se bazează pe putinţa de a distinge, unul câte unul, toate faptele care se prezintă spiritului nostru, la început, ca o massă confuză de fenomene. Cu alte cuvinte, cunoştinţele noastre se întemeiază pe o activitate denumită de Condillac *analiză*. Ea constă din descrierea tuturor operaţiunilor prin care se formează, treptat-treptat, ideile.

Doctrina lui Condillac, prin care a încercat să aşeze experienţa la baza tuturor manifestărilor noastre de cunoaştere şi ca atare să postuleze problema unei ştiinţe întemeiate exclusiv pe experienţă, a avut un răsunet puternic. Substituindu-se cartesianismului — doctrină prea rece şi prea rigidă pentru nota de transformări şi de întreceri revoluţionare ale epocei — sensualismul lui Condillac s'a bucurat de recunoaşteri oarecum oficiale, fiind învăţătura recomandată pentru cărţile de şcoală şi rămânând ca atare până târziu în epoca Imperiului.

Pentru a demonstra teza sa de bază, că orice senzaţie —

oricare ar fi ea — este în stare să pună în mişcare toate facultăţile spiritului, Condillac recurge la o ipoteză care a rămas celebră:

Presupune o statue, la care face să se trezească separat, unul după altul, toate simţurile, începând cu simţul mirosului, pe care îl consideră cel mai neînsemnat, sau, mai bine zis, cel mai puţin complicat, dintre toate. Dacă această statue — devenind om paralel cu trezirea simţurilor sale — s'ar mărgini doar la acest singur simţ, puterea ei de înţelegere ar avea tot atâtea facultăţi, caşi când le-ar avea pe toate cinci. Faptul va fi de natură să demonstreze că facultăţile intelectuale nu derivă din întrebuinţarea ideilor şi a formelor logice care le reprezintă, ci sunt anterioare acestora.

Să revenim, însă, la exemplul statuei, care are, deocamdată, numai simţul mirosului. Ce facultăţi i se vor puteà ivi, în acest stadiu? I se dă să miroase un trandafir. Mirosul respectiv este singura impresie care îi stărueşte în conştiinţă. Dacă i s'ar da să miroase şi alte flori, această conştiinţă i s'ar transforma după fiecare, în miros de salcâm, de teiu, etc., etc.. Intre acestea, se poate ivi un miros mai puternic, mai pătrunzător; în măsura în care isbuteşte să elimine pe celelalte, se formează o senzaţie exclusivă, care este starea de atenţie. Ivindu-se un obiect de natură să provoace o senzaţie nouă, este posibil ca cea veche să persiste încă, chiar dacă obiectul care a determinat nu se mai află înaintea simţurilor: avem deaface, astfel, cu fenomenul sufletesc al memoriei. După cum statuia ar da atenţie, atât senzaţiei trecute cât şi celei prezente, se realizează procesul sufletesc al *comparaţiei*. Dacă îşi dă seama de asemănări şi deosebiri între acestea, începe să se înfăptuiască un alt proces, care este acela al judecăţii. Din repetarea comparaţiunilor şi a judecăţilor se naşte un fenomen mai complex şi mai adânc, al *reflecţiei*. Reacţionând împotriva unei senzaţii neplăcute prin amintirea uneia plăcute, statuia ar începe să trăiască, astfel, facultatea *imaginaţiei*. Din înlănţuirea tuturor acestor posibilităţi şi transformări poate rezulta atitudinea finală şi sintetică a *înţelegerei*. Orice senzaţie este însoţită de o stare afectivă, care variază între doi poli: impresia de plăcut şi impresia de neplăcut. Din combinarea acesteia cu facultăţile de înţelegere ale spiritului iau naştere dorinţele, care se pot transforma, încetul cu încetul, în acte voluntare. Dorinţele persistente iau forma pasiunilor şi atrag după ele întreaga gamă de atitudini sufleteşti de care se pot însoţi, prin natura lor: iubire, ură, speranţă, teamă, etc. După

ce a putut să trezească astfel un lanţ puternic de stări concrete, statuia noastră — care nu are deocamdată decât simţul mirosului — este în stare să facă un nou pas hotărîtor şi anume să treacă la realizarea de idei abstracte şi generale: distingând stările prin care a trecut, capătă ideea de număr; dându-şi seama că mirosul din clipa de faţă ar putea să înceteze pentru ca mai apoi să revină din nou, începe să înţeleagă ideea de posibil; înlocuirea unei senzaţii prin alta îi dă imaginea duratei şi pe aceea a succesiunei; colecţionarea de impresii dela senzaţiile care s'au succedat într'o unitate oarecare de timp, îi dă ideea hotărîtoare şi fundamentală a eului; etc., etc. Astfel, teza lui Condillac este demonstrată: chiar având numai un singur simţ, statuia posedă, sau este în măsură să posede, toate facultăţile care întemeează viaţa sufletească pe funcţiunea de înţelegere a spiritului. Formarea acestor facultăţi rezultă treptat, sub acţiunea instinctelor şi a trebuinţelor omeneşti, care nasc din comparaţia stărilor de plăcere sau neplăcere.

Facultăţile senzaţiilor sunt răspândite cu ajutorul unui sistem de semne, care este limbajul. El constitue, în raport cu analiza, o formă identică a acesteia şi, în orice caz, o condiţie de bază pentru desfăşurarea ei. In cea mai mare parte, limbajul este tributar naturii. Intre limbajul spontan, al simţirei vulgare, şi între cel tehnic-convenţional al filosofilor, cel dintâiu constitue o metodă analitică netăgăduit superioară. In cartea sa *Langue des calculs*, Condillac susţine că cel mai bun mijloc pentru realizarea analizei este o „limbă bine făcută", că în fond ştiinţa nu este decât o asemenea limbă bine construită şi că forma ei universală este cea pe care i-o dă matematica.

Ideea de analiză mai este tratată, cam în acelaş timp, şi de către un naturalist genevez, Charles Bonnet, care a trăit între anii 1720 şi 1793. Ideile sale filosofice sunt expuse într'o carte foarte remarcată în vremea aceea. intitulată: *Essai analytique des facultés de l'âme.*

Doctrina lui Bonnet se apropie mult de teoria englezului Hartley, teorie care semăna cu o reluare a ipotezelor cartesiene şi care este caracterizată de către autorul ei astfel: „Obiectele exterioare care isbesc simţurile noastre provoacă, mai întâiu asupra nervilor asupra cărora lucrează şi apoi asupra creerului însuşi, vibraţiuni infinit de mici ale părţilor mădularii. Aceste vibraţii sunt excitate şi propagate: în parte, de către eter, în parte, dă către uniformitatea, continuitatea, supleţea şi energia substanţei mădularii a creerului, a şirei spinării

și a nervilor" (Observations sur l'homme, part. I. prop. 4 și 5). Asemănător cu această teorie, Charles Bonnet precizează: Mișcările creerului sunt ca niște semne naturale ale ideilor pe care le trezesc. Observând aceste mișcări, se poate „citi ca într'o carte". Ele explică nu numai prima apariție a ideilor, ci deopotrivă și reproducerea lor (Ess. de psych. Introd. Part. II). Datorită acțiunii unui fluid, a cărui elasticitate se apropie de aceea a eterului, fibrele se pun în mișcare din nou, tot așa cum au făcut-o la început, când s'au aflat întâia oară în prezența obiectelor. In baza unei legi necesare, a legăturilor sau asociațiilor intime, senzațiile prinse de aceste mișcări se reproduc imediat. In caracterizarea pe care o încearcă asupra analizei, Bonnet întrebuințează un vocabular diferit mult de acela al lui Condillac. Pe când acesta se sprijinea pe ideea de transformare, cel dintâiu, condus de formulația sa spirituală ca naturalist, folosește ideea de serie și de înlănțuire. Bonnet afirmă categoric că activitatea spiritului nu este reductibilă la senzație, pentrucă aceasta nu este decât o categorie pasivă. Preferința pe care statuia lui Condillac o arată față de o senzație sau alta dovedește, dimpotrivă, nu numai o atitudine pasivă, ci existența unei acțiuni precise, îndreptată asupra acelei senzații. A prefera, nu este a simți inițial o categorie sau alta, ci dimpotrivă este a determina, a acționa. La fel se întâmplă și cu celelalte manifestări sufletești: căutarea de plăceri sau fuga de durere nu pot fi senzații transformate, ci acțiuni bine definite ale senzațiilor de plăcere sau de durere; etc. Denunțând abuzul de analiză, care face din atitudinile observației interne o simplă massă omogenă, Bonnet deschide drumul unei ideologii oarecum mai noi, pe care o vor contura mai precis, la sfârșitul secolului, gânditorii Destutt de Tracy și Maine de Biran.

Helvétius (1715-1771) este, deasemeni, un reprezentant ilustru al sensualismului francez din secolul XVIII. Și-a întrebuințat averea, strânsă în timpul cât a fost fermier general, pentru încurajarea literelor și pentru opere de caritate socială. In 1758, a dat la iveală lucrarea *De l'esprit,* care a fost socotită de către forurile clericale ca una dintre cele mai nedemne cărți ce s'au scris vreodată. Din cauza ei, a fost condamnat de către Biserică și de către Parlament, fiind nevoit — cași Voltaire — să se adăpostească la curtea ospitalieră a lui Frederic cel Mare. In anul 1775, a publicat o a doua lucrare, ce avea să conteze tot pe atâta în spiritualitatea timpului: *De l'homme.*

In *De l'esprit,* Helvétius face o aplicare, pe plan inte-

lectual, a tezei morale susţinute în vremea aceea, cu mare răsunet, de către baronul d'Holbach. In desvoltarea sa, Helvétius este stăpânit de convingerea căpătată dela Condillac că toate facultăţile spiritului rezultă din desfăşurarea experienţelor venite din afară. Problema pe care o tratează se înfăţişează astfel: Tot ce se petrece în spirit provine din sensibilitatea noastră fizică. Faptul comportă însă o diversitate fundamentală. Pe de o parte, sensibilitatea fizică este aceeaşi la toţi oamenii şi, pe de altă parte, atât prin natura cât şi prin valoarea lor, spiritele sunt cât se poate de diferite. Cum este deci posibil să se stabilească un punct de vedere unitar, în cuprinsul unei aşa de hotărîte diversităţi?

Răspunsul se poate găsi în intensitatea atenţiei şi în chipul cum se orientează, pentru a alege cutare sau cutare obiect. Acestea depind, în chip exclusiv, de pasiunile care ne însufleţesc, adică de felul cum suntem prinşi în căutarea plăcerilor sau în îndepărtarea durerilor, ceeace face ca sensibilitatea fizică să apară ca origine a diversităţii despre care am pomenit mai sus. In ce priveşte valoarea spiritelor omeneşti, Helvétius desvoltă un punct de vedere cu puternică înclinare sociologică. Valoarea spiritului nu depinde de elemente intrinsece lui, ci de stima de care este înconjurat din partea oamenilor, potrivit intereselor lor şi a societăţii din care fac parte. Astfel, realitatea care ierarhizează spiritele, conferindu-le o valoare sau alta, este societatea, prin moda, obiceiurile, raporturile sale în fiinţă, prin natura ei, prin felul cum îşi desfăşoară viaţa intelectuală, etc., etc. Ea este inspiratoarea principală pentru provocarea pasiunilor care să facă pe oameni interesaţi, precum şi în provocarea acelora care sunt necesare pentru ca spiritul lor să fie ajutat şi îndemnat ca să-şi urmeze procesul său firesc. Helvétius merge atât de departe în susţinerea acestui punct de vedere, încât crede că geniul însuşi nu este un rezultat al unor forţe imanente, ci tot unul al circumstanţelor sociale. Oricare ar fi descoperirile lor, şi în orice domeniu, ei nu sunt niciodată precursori, ci numai continuatori.

Tratatul *De l'homme*, scris în parte şi cu gândul de a da o replică la tema din *Émile* al lui Rousseau, demonstrează puterea şi necesitatea de fundament a instrucţiei. Desigur, condiţiile fiziologice îşi au şi ele partea lor de însemnătate în formarea spiritului, însă ele sunt subordonate condiţiilor care ţin de autoritatea şi de felul cum este organizată educaţia, ca influenţă din afară, de natură socială, asupra individului.

In ce priveşte doctrina morală pe care a înfăţişat-o în lucrările sale, Helvétius se află pe linia trasată de Hobbes, ale cărui premise le adoptă, dar ale cărui concluzii le respinge. Regula principală după care se conduce omul este aceea a amorului propriu. Universul moral urmează calea care se cheamă legea interesului. Insă, în vreme ce Hobbes făcea din această lege sursa numai a urii şi a diviziunii între oameni, dimpotrivă, Helvétius descoperă în ea virtualitatea şi mecanismul sufletesc al toleranţei şi al simpatiei. Rostul moralei este acela de a armoniza şi de a duce diversitatea intereselor contrarii la unitatea unei înţelegeri. Interesul particular şi cu cel general se află veşnic în luptă. Legile au misiunea de a veni în ajutorul moralităţii. A aştepta oameni care să realizeze binele doar pentru el însuşi, este a ne face un vis, dintre acelea în care se complac fără folos, sau poate chiar dăunător, misticii. Totuşi, în măsura în care moralitatea nu se poate dispensa de ajutorul legilor, tot aşa legislaţia nu se poate dispensa de luminile moralei. Hobbes cerea ca legile să fie apărate cu forţa. Helvétius cere însă mai mult: deopotrivă cu aceasta, şi o încadrare a lor raţională, aşa încât să convină câtor mai multe interese. Pentru a fi eficace, prescripţiunile moralei trebuesc prevăzute cu sancţiuni, care să se exercite pe cale de constrângere sufletească şi socială a opiniilor noastre şi a celor pe care le întâlnim în jurul nostru.

In materie religioasă, Helvétius se ridică puternic împotriva moralei teologice, pe care o acuză că nu a găsit şi că nici nu încearcă să găsească mijlocul de a merge mână în mână cu interesele poporului.

Prin atitudinea ei de mare şi hotărât curaj şi prin tonul de polemică de care este însufleţită la fiecare pas, gândirea lui Helvétius constitue, în procesul ideologic al iluminismului francez, unul din momentele lui cele mai autentice, mai fecunde şi mai semnificative.

3. Enciclopedia, Scepticismul şi Materialismul.

N'am putea avea o icoană justă şi lămuritoare a iluminismului francez, fără a cuprinde, între manifestările lui, şi pe acelea care se leagă de numele şi doctrina enciclopediştilor. Ei poartă acest nume, nu atât pentrucă au lucrat la aceaşi operă cât, mai ales, pentru afinităţile de ordin sufletesc şi ideologic pe care le-au dovedit unii faţă de ceilalţi. Ceeace îi caracterizează, în primul rând, este lipsa lor de interes pentru problemele de filosofie pură — deopotrivă cu contemporanii lor

sensualişti aveau credinţa că Locke spusese în materie de teoria cunoaşterei un cuvânt definitiv — pentru a fi compensată cu o puternică şi aproape exclusivă concepţie a naturii. Ei văd filosofia doar ca o consecinţă posibilă şi cel mult firească a ştiinţelor despre natură. Reiau tema gândirii lui Hobbes, cu deosebirea că pe când acesta o tratase deductiv, dimpotrivă, enciclopediştii vor s'o întemeeze inductiv, cu fenomene şi raporturi luate din natură. Aceasta este aşezată, cu hotărâre, în centrul tuturor concepţiilor despre lume şi despre viaţă, în care omul ar putea să se încreadă cu adevărat. Raportat la viaţă şi la dogmele religioase, acest punct de vedere va da naştere la contradicţii aspre, care se vor traduce, în mod necesar, în forme şi atitudini de scepticism. In măsura în care principiile şi ordonările ştiinţifice ale naturii nu puteau să încadreze mulţumitor dogmele, instituţiile, simţirile şi în general categoriile vieţii religioase, acestea erau scoase din drepturile lor de „adevăruri eterne", pentru a fi puse, nemilos, pe seama suficienţei, a fanatismului sau a intoleranţelor mascate. Insă, cu toată această notă revoluţionară, operele enciclopediştilor au o pătrunzătoare coloratură, am putea-o numi chiar tematică filosofică. Pentru a combate doctrinele spiritualiste, ei folosesc un arsenal impresionant, alcătuit din toate rezultatele şi mijloacele pe care ştiinţele pozitive ale vremei le dăduseră la iveală.

Urmărind istoria faptelor care au condus la constituirea *Enciclopediei*, nu ne va fi greu să constatăm că numele care s'a legat cel mai strâns de destinul ei este acela al lui Diderot.

Denis Diderot s'a născut în localitatea Langres, în anul 1713. La Colegiul Louis le Grand a fost elevul Jesuiţilor. A tradus: în 1743 *l'Histoire de la Grèce* după Stanyan; în 1744, *Dictionnaire universel de Médecine* după James; în 1745, faimoasa lucrare *Essai sur le mèrite et la vertu* a lui Shaftesbury. Devenind cunoscut, în 1746 a primit din partea librarului Le Breton rugămintea de a traduce din englezeşte *Cyclopaedia or Dictionary of arts and sciences*, care apăruse în 1728 şi care înregistrase un succes neobişnuit de mare. Ideea unei enciclopedii originale plutea în atmosferă şi-şi făcea drum din ce în ce mai insistent în spiritele vremii. Pentru a o realiza, Diderot se asociază cu matematicianul d'Alembert şi face apel la multe personalităţi de marcă ale epocei, pentru a colabora. Intre toţi însă, cel mai activ a fost Diderot, care a scris singur un mare număr de articole, din diferite domenii ale culturii. In 1751, a apărut primul volum al lucrării, intitulat *l'Encyclopédie*,

ou *Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, precedat de un faimos *discurs preliminar* scris de d'Alembert. Pe baza unei acțiuni a forurilor clericale, în urma scandalului dogmatic provocat de susținerea la Sorbonna a tezei prezentate de abatele de Prades, *Enciclopedia* este denunțată ca autoarea morală a acestor rătăciri şi, în consecință. i se interzice apariția. Intre 1753 şi 1757, grație unei acțiuni abile şi hotărîte dusă de către librarul Malesherbes, *Enciclopedia* este reluată, putând să apară încă cinci volume. In 1752, d'Alembert a părăsit întreprinderea. Fiind făcută responsabilă de materialismul lui Helvétius, *Enciclopedia* este din nou suspendată. Cele zece volume au putut să apară doar mai târziu, în 1766. Intre timp, Diderot şi-a continuat neîntrerupt activitatea sa filosofică şi scriitoricească: în 1746, a scris *Pensées philosophiques;* în 1749, *Lettres sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient;* în 1747, a scris *La Promenade du sceptique ou les Allées* (apărută abia în 1830) şi *De la suffisance de la religion naturelle* (apărută în 1770). Diderot a murit în anul 1784. Ca opere postume i s'au publicat: *Pensées sur l'Interprétation de la nature, Rêve de d'Alembert* (scrise în 1769) şi *Supplément au voyage de Bougainville*, scrisă în 1772.

S'a spus că Diderot a fost în Franța ceeace a fost Leibniz pentru gândirea germană. El marchează un moment strălucitor, de apogeu, al spiritului revoluționar. Avea o mare capacitate de a răsbi în toate problemele vieții, de a înțelege şi interpreta totul, atât sub aspectul prezentării individuale a lucrurilor, cât şi sub acela al încadrărilor sintetice de ansamblu. Poet şi filosof totdeodată, opera sa este rezultatul complex al unei încrucişări de atitudini sufleteşti contrarii, care i-au dat putința să oscileze pitoresc şi sugestiv, între pornirile temperamentale cele mai vii, cu gustul platitudinilor şi al cruzimilor, şi între înălțimi de cugetare metafizică, nimbate de înflăcărări sublime şi de prezența scânteerilor geniale. Enciclopedia este, în această privință, o dovadă evidentă a curiozității sale universale şi a putinței de a se realiza metodic şi lămuritor în domenii variate de cultură. Dintre toate însă, cel care îi conturează cel mai mult locul în spiritualitatea modernă a Europei este activitatea sa filosofică.

Opera cea mai caracteristică, în ce priveşte orientarea filosofică a gânditorului nostru, este *Interprétation de la nature*. Diderot crede că metoda adevărată trebue să realizeze o colaborare organică între rațiune şi percepție şi că trebue să folo-

sească, deopotrivă, atât raționamentul deductiv cât și pe cel inductiv. Se preocupă, în special, de chipul cum trebue explicată finalitatea naturii. In această privință, el se depărtează de postulatele teologice și de acelea ale raționalismului cartesian. Natura nu trebue văzută ca aparținând unor cauze din afara ei. Prin însuși faptul existenței ei, natura este dotată cu elemente care țin de esența vieții și a conștiinței. Paralele cu evoluția necesară a fenomenelor, aceste elemente s'au trezit, au început să creeze procese și, prin asocierea lor treptată, au luat forma organizată a animalelor și a oamenilor. In această explicare, Diderot este condus de teoria continuității progresive a monadelor leibniziene și, deopotrivă, de rezultatele cercetărilor contemporane ale savanților naturaliști. Viața și spiritul naturii nu sunt rezultante mecanice, ci valori eterne, care stau la baza existenței. Ele au în lucruri o existență virtuală, dela sine, așteptând momentul și împrejurarea în care să poată trece dela forma potențială la cea actuală. Viața și mișcarea depind de două serii de condițiuni: unele interioare și celelalte exterioare. Intre acestea, cele interioare au o primordialitate netăgăduită. Este greu de admis, că din asocierea mai multor molecule moarte s'ar putea naște un sistem viu, tot așa după cum pare absurdă ipoteza că o simplă mișcare moleculară ar putea trezi scânteea conștiinței. Adevărul trebue privit altfel: Fenomenele în stare să creeze stări de viață și de conștiință au această putință nu pe baza unei împrejurări sau alta, ci au avut-o întotdeauna, structural, ca pe o dotare legată imanent de natura lor. Cu toate criticile pe care le primește din partea materialiștilor, Diderot nu se influențează de doctrina lor, și rămâne consecvent în apărarea aceleiași teze: Este o imposibilitate și o absurditate să admitem și să credem că ar putea să se nască o unitate subtilă și perfecționată cum este aceea a conștiinței, din fapte care să nu reprezinte decât simple alăturări sau acțiuni mecanice.

Față de sistemele filosofice și științifice care au tendința de a limita sau de a fixa fenomenele, Diderot se arată sceptic și ostil: „Nu există nimic precis în natură... Nu există nimic care să fie esența unui anumit lucru. Totuși, voi vorbiți de esențe, bieți filosofi!" Intențiile sale filosofice construesc o natură ca tot, în care se contopesc toate fenomenele particulare In individ, există o singură unitate: este unitatea care realizează agregarea elementelor, formă care evoluează neîncetat, care nu cunoaște procesul morții, dar care nu poate să atingă

niciodată ținta unității finale către care tinde. Naturalistul Diderot profesează o morală a întoarcerei la natură, întemeiată experiențe științifice, postulează astfel un transformism îndepărtat, de tipul celui pe care avea să-l creeze curând, în chip luminos, celebrul Lamarck.

Aplicând doctrina sa la morală, Diderot crede că natura omenească alcătuește o bază justă pentru a distinge între bine și rău și că această natură nu poate dispărea în întregime, niciodată, dela niciun om. Mai târziu, Diderot a renunțat la această teză. Păstrează oarecum ideea unui instinct moral, dar nu-l mai consideră ca o formă imanentă a vieții noastre, ci ca pe un rezultat intim, al unor nenumărate experiențe cu care se începe procesul vieții, experiențe dintre care unele se ridică până la nivelul luminos al conștiinței, iar altele nu. Ezită în urmărirea și verificarea acestei teze, atunci când se referă la legile, instituțiile și la categoriile moralei sociale. De fapt, el recunoaște posibilitatea unei evoluții naturale numai individului, nu și a societății. Societatea contemporană îi desvălue instituții și credințe pe care nu le poate pune în seama unor hotărîri ale naturii, ci numai în seama unor orientări artificiale, născute din tiranie și superstiție. Deaceea, atitudinile sale sunt adeseori arbitrarii și lipsite cu desăvârșire de înțelegere istorică. Instituțiile politice ale societății îi apar doar ca realizări interesate ale unor fracțiuni sau altora, tot așa după cum consideră că cei mai mulți dintre conducătorii sociali de până acum n'au făcut decât să se proclame stăpâni ai oamenilor, lovindu-i și adeseori isgonindu-i din drepturile vieții lor. S'ar putea ca, pentru soarta oamenilor, viitorul să fie mai armonic, mai promițător și mai drept; în ce privește însă trecutul, morala oamenilor și a societății n'au de învățat nimic dela faptele lui.

In scrisorile pe care le adresează D-rei Voland, între anii 1760 și 1765, găsim atitudini asemănătoare ale lui Diderot, față de ideea religiei și față de practicile cultului religios. Acestea dau omului, în primul rând, nu satisfacții, ci griji. Credința religioasă crează două serii de inadvertențe. Ea implică un cult ale cărui dogme, practici și ceremonii ajung cu timpul să ia locul moralei naturale. Afară de aceasta, deschide drum unor cantradicții și compromisuri fără de sfârșit, deoarece trebuind să postuleze ideea unui Dumnezeu bun și iertător, vine în contrazicere evidentă cu spectacolul de fapt al vieții, care oferă, după cum știm, nu atâta bucurii, cât lanțuri grele de suferinți.

In lucrarea sa *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot profesează o morală a întoarcerei la natură, întemeiată pe putinţele omeneşti instinctive aşa cum sunt dela natură, prin urmare înainte de a fi trecut prin transformarea legilor sociale şi a religiei. Teza sa se aseamănă cu aceea a lui Rousseau, dar nu este identică cu aceasta. Naturalismul lui Rousseau crede în realitatea spontană a conştiinţei şi a ideei de datorie. Naturalismul lui Diderot, mai simplu şi mai sceptic, preconizează doar atât: întoarcerea la instinct.

Intre trăsăturile gândirii iluministe din secolul XVIII, una dintre cele mai caracteristice este aceea care ia forma unei aşa numite „desmatematicizări" a filosofiei naturii. Vechiul ideal cartesian, potrivit căruia metodele, dificultăţile şi realizările ştiinţelor experimentale trebuiau să fie asemănătoare cu acelea ale ştiinţelor matematice, începea să fie părăsit. Ceeace contribuia la această nouă orientare a spiritelor părea a fi: încadrarea matematică a naturii din fizica lui Newton, teoriile vremei asupra cunoaşterei şi idealului matematic şi, mai ales, procesul de autonomizare, din ce în ce mai precis, al ştiinţelor naturale. Principiul atracţiunii universale, aşa cum fusese gândit şi stabilit de către Newton, putea să stea, într'adevăr, la baza multor explicări despre fenomenele fizice, nu însă la baza tuturor. Ca exemple, se pot cita: fenomenele electrice, chimice, biologice şi, mai mult, chiar unele dintre fenomenele astronomice. Intr'o astfel de atmosferă de răscruce spirituală, gândirea multilaterală şi destul de profundă a geometrului d'A l e m b e r t avea să se impună, cu greutate şi cu ecou.

D'Alembert a fost, deopotrivă, empirist şi logician. In aparenţă, acestea sunt două atitudini care se contrazic. In realitate, ele se raportă la spiritul vremei şi apar, faţă de acesta, ca două trăsături complimentare. D'Alembert caracterizează obiectul matematicilor astfel:

Matematicile se ocupă de caracterele cele mai generale şi cele mai abstracte pe care le au corpurile şi figurile. Prin operaţiuni şi abstacţiuni succesive, materia este despuiată de toate facultăţile sale, ajungând astfel să aibă de-a face cu o realitate simplificată, care nu seamănă însă cu o „fantomă" a ceeace a fost întâiu. Aceasta este ceeace numim realitatea geometriei şi ceeace constitue obiectul geometriei. Mult mai abstractă ca disciplină spirituală, aritmetica este o ştiinţă care naşte atunci când vrem să găsim şi să studiem raporturile dintre ele, ale părinţilor care alcătuesc obiectul geometriei. Astfel,

d'Alembert face din matematici „o specie de metafizică generală, în care corpurile sunt despuiate de calităţile lor individuale" *(Discours sur l'Encyclopédie)*. Prin toate aceste caractere, matematicele se înscriu, în rând de frunte, în grupa ştiinţelor experimentale.

Dar caracterele matematicilor nu se opresc aici. Pe lângă bază exmerimentală, ele au şi una deductivă, logică. Ele se preocupă de a determina cât mai multe adevăruri — pe toate cele posibile — din cât mai puţine principii. Precizarea lui d'Alembert sună astfel: „Cele mai abstracte noţiuni, acelea pe care majoritatea oamenilor le consideră drept cele mai inaccesibile, sunt adesea cele care conţin cea mai întinsă forţă lămuritoare. Principiile sunt cu atât mai fecunde, cu cât se găsesc în număr mai restrâns...." *(Disc. cit.)* Deaceea, matematicianul îşi câştigă cele mai mari merite, atunci când ştie să definească realitatea, îndepărtând cât mai mult noţiunile concrete.

Prin poziţia sa de gândire filosofico-ştiinţifică, d'Alembert se înscrie, cu drepturile cele mai evidente, în familia marilor spirite ale iluminismului francez din secolul XVIII. Prin faptul că încearcă să stabilească o realitate fundamentală din care să se poată deduce tot restul lucrurilor, teza sa se asèamănă cu aceea a lui Condillac, care făcea din senzaţie generatoarea fundamentală a tuturor facultăţilor spirituale.

Intre gânditorii pe care i-am trecut în revistă până acum, deşi toţi se împărtăşesc, într'un fel sau altul, din obiectul şi finalitatea ştiinţelor naturale, nu este totuşi niciunul care să fi dus consecinţele acestei poziţii atât de departe, până la afirmarea netă a unei doctrine materialiste asupra lumii şi vieţii. Adevăratul întemeetor al acesteia este J u l i e n O f f r a y d e l a M e t t r i e, un medic militar, care a trăit între anii 1709-1751. Indreptând o serie de atacuri împotriva medicinei oficiale şi scriind cartea *Histoire naturelle de l'âme* (1745), i s'a luat postul şi a fost expulzat în Olanda. In 1748, făcând să apară vestita şi revoluţionara sa carte *L'Homme machine*, este expulzat şi de aici, fiind nevoit să ceară azil, şi el, la curtea lui Frederic cel Mare, unde i s'a încredinţat un post de lector şi unde a putut ajunge între prietenii intimi ai suveranului. Deşi foarte dotat spiritualiceşte, totuşi reputaţia lui filosofică a putut să fie adeseori umbrită, din cauza unui temperament inegal şi din cauza unui fel special de a-şi spune gândurile, într'o formă punctată cu frivolităţi şi îndrăsneli violente, de natură să nu corespundă,

întotdeauna, nivelului convenabil al realizărilor intelectuale.

Ca formaţie filosofică, La Mettrie se pare că n'a fost elevul lui Condillac — aşa cum s'a crezut multă vreme — ci mai mult al unui anumit materialism englez, cu rădăcini ceva mai îndepărtate, în doctrina profesată de către secta „mortaliştilor" în secolul XVIII.

Teza de bază a materialismului constă în a postula o unitate tipologică pentru toate fenomenele observabile ale lumii, indiferent de natura lor. Folosind metoda comparativă a naturaliştilor, La Mettrie încearcă să demonstreze că, între om şi animal, nu există deosebiri de calitate, ci numai de cantitate. Ceeace determină viaţa şi procesele ei funcţionale, în om caşi în animal, este alcătuit din aceaşi substanţă. Faptul se poate aplica, deopotrivă, şi la comparaţia dintre om şi plante. Facultatea simţirii nu aparţine numai vieţuitoarelor superioare, ci aparţine, în general, tuturor formelor alcătuite din materie. Intregul univers este plin de această facultate, propoziţie categorică, pe care La Mettrie crede necesar s'o întărească prin raportări insistente la tema monadologică a lui Leibniz. Urmând direcţiile generale de spirit ale naturaliştilor, crede în desvoltarea şi continuitatea formelor de viaţă inferioare în cele superioare. Acestea s'au născut dintr'o acţiune continuă şi reciprocă a unor germeni organici eterni şi neschimbători, în raport cu ciocnirile lor de condiţiile mediului înconjurător. Forţa propulsivă a vieţii stă în apariţia trebuinţelor şi în acţiunea firească ce trebue să le urmeze, pentru satisfacerea lor. Omul ocupă locul cel mai înalt pe scara existenţei, pentrucă el are cele mai multe nevoi. Astfel, La Mettrie face o palidă anticipare, din ceeace va avea să se cristalizeze mai târziu, în ideea luptei pentru existenţă, gândirea biologică a lui Darwin.

Pentru La Mettrie, necesitatea de a trage o concluzie materialistă este de neevitat, întrucât oriunde întoarcem ochii, în lume, nu vedem decât forme ale materiei, variate ca înfăţişare şi în necontenită prefacere. Nesimţind chemarea marilor încadrări metafizice, La Mettrie nu merge până la a căuta explicări despre esenţa materiei, faţă de care el convine că are soarta unei categorii încă neînţelese, ci se preocupă doar de calităţile acesteia: întindere, mişcare şi sensaţie. Experienţa ne arată că stările organice sunt însoţite întotdeauna de sensaţii, iar examenul comparativ pe care îl îndreptăm asupra diferitelor fiinţe animale ne învaţă că viaţa sufletească variază după organizarea lor fizică. Tot ce aparţine gândirii şi simţirii noastre

nu poate avea sens decât în măsura în care reprezintă transformări ale materiei din care suntem alcătuiţi. Pentru La Mettrie postulările despre existenţa unei substanţe spirituale sunt idei fără nicio valoare. Desigur, există, în viaţa noastră, preocupări legitime pentru înălţarea spiritului pe culmi din ce în ce mai cuprinzătoare. Insă, pentru a realiza această năzuinţă, nu e nevoe să recurgem la principiile incorporalităţii sau ale speculaţiilor himerice, ci dimpotrivă, e nevoe să ne întemeem pe realitatea de necontestat a materiei, pe forţa, pe întinderea, pe claritatea ei.

In chipul cum urmăreşte prelungirea tezei sale în domeniul moralei, La Mettrie nu mai dovedeşte aceeaşi energie şi consecvenţă ca în celelalte. El vede criteriul justiţiei în interesele societăţii. Acestea constituesc singurele mijloace concludente, pentru a distinge între ceeace poate fi plăcere violentă şi exclusivistă — dăunătoare societăţii — şi voluptate calmă, care să se desfăşoare în acord armonios cu drepturile şi interesele celorlalţi.

D'Holbach, un nobil de origine germană, a trăit între anii 1723-1789. Stabilindu-se la Paris, încă din tinereţe, a ajuns, în epoca lui de maturitate spirituală, să gândească în duh francez şi, mai mult decât atâta, să se încadreze perfect în ideologia specific franceză a epocei. Avea aptitudini multiple. In ştiinţă, s'a preocupat, în special, de chimie. In filosofie, a fost influenţat puternic de către Diderot. In 1770, a făcut să apară — mai întâiu sub un nume de împrumut — lucrarea sa principală, *Le Système de la Nature*, supranumită cu drept cuvânt Biblia materialismului. El încearcă să aşeze în sistem ceeace la Diderot şi La Mettrie apăruse într'un mod oarecum inegal, mai mult ca trăsături de amatorism ideologic, decât ca integrări ordonate de poziţie filosofică. Cartea este scrisă cu nerv, cu hotărîre şi cu indignări vii şi pitoreşti, oridecâteori are ocazia să vorbească despre răul adus gândirii şi organizărilor omeneşti de către tezele spiritualiste sau dualiste.

Cu o vigoare asemănătoare celei din teza gândirii ioniene, d'Holbach precizează: „Mişcarea este un fel de a fi, care decurge în mod necesar din natura lucrurilor". Niciunul din gândurile noastre — nici cel de *Dumnezeu*, nici cel de *suflet* — n'ar fi cu putinţă, dacă materia ar fi o realitate moartă, inertă, şi incapabilă de a executa, prin ea însăşi, vreo mişcare. D'Holbach se ridică împotriva fizicienilor cartesieni, pentru motivul că n'are sens să se explice căderea corpurilor prin intervenţia

unor forme exterioare, nesocotind sistematic existenţa sau măcar eventualitatea unora interioare. Este de notat că această mişcare interioară nu este văzută de către d'Holbach ca un fapt simplu, ci dimpotrivă, ca o formă cu diferenţe calitative, care variază după natura materiei considerate. Omogeneitatea materiei, despre care vorbesc aceştia, nu este altceva decât încă una dintre erorile de bază ale cartesianismului. In realitate, lucrurile stau altfel: orice fenomen este un agregat de elemente simple, dotat fiecare cu calităţile sale specifice, iar esenţa lui constă din mişcarea şi facultatea de întrepătrundere reciprocă a acestor elemente.

Oamenii recurg la cauze spirituale, atunci când nu înţeleg realitatea naturală a lucrurilor. In fond, faptul pe care oamenii îl ştiu şi l-au înţeles cel mai puţin este tocmai *spiritul*, cu toate că l-au folosit, de atâtea ori, ca bază exclusivă a explicărilor lor despre lume. Fireşte, sunt şi în mişcarea materiei aspecte şi procese greu de explicat, adeseori cu înfăţişări enigmatice. Insă, ar fi o naivitate să ne închipuim că aceste dificultăţi ar putea dispărea, punând în locul lor sau căutând să ni le explicăm prin ipoteze spiritualiste. Alături de mulţi dintre contemporanii săi, d'Holbach este preocupat să găsească seria esenţelor din care este alcătuită lumea, socotind ca realitate fundamentală a ei materia. In urmărirea acestei tendinţe, el este adus, adeseori, să atingă şi chestiuni de filosofia naturii. Totuşi, faţă de acestea, el nu ia decât atitudini măsurate, atât cât să poată îndepărta prin ele, pe de o parte: ipoteza unei religii naturale şi, pe de altă: credinţa că se poate demonstra existenţa lui Dumnezeu prin postularea de cauze finale.

In general, gândirea lui d'Holbach prezintă o dominanţă etică şi politică. Aplicând ideile sale filosofice în domeniul faptelor de morală, el vrea să dea temeiurile unei etici noui, eliberată cu hotărîre de criteriile sau normele oricărei religii pozitive. Deopotrivă cu toate fenomenele lumii, omul este şi el un complex material, cu o organizaţie interioară specifică şi cu o bogăţie de mişcări care, prin diferitele lor înlănţuiri, dau la iveală facultatea simţirii, a gândirii şi a acţiunii. Legea hotărîtoare care comandă viaţa omenească este aceea de a căuta şi iubi plăcerile şi de a se teme de dureri. Normele care pot arăta cu adevărat ce trebue să facem, sunt legile naturii. In viaţă, fiecare individ este preocupat de găsirea propriei sale bucurii. Pentru ca aceasta să fie posibilă, e nevoe ca individul să lege interesele sale de acelea ale colectivităţii din care face parte. Există o ordine a destinului, potrivit căreia acela

care face binele n'ar putea fi niciodată nefericit. Astfel, morala constă în a vrea binele celorlalţi; acesta este singurul principiu adevărat, care ar putea să ducă la o întemeere a ei universală.

Putinţa de face binele — continuă d'Holbach — nu face parte dintre consecinţele naturale ale mecanismului social. Pentru realizarea ei, este nevoe, deaceea, de o legislaţie obiectivă, ale cărei sancţiuni să fie în aşa fel întocmite încât să îndemne pe oameni ca, prin propria lor plăcere, să facă acte care să folosească deopotrivă şi altora. In special, d'Holbach preconizează o organizare politică în care atribuţiunile educaţiei să nu mai fie deţinute de forurile teologice, ci de către autorităţi laice, în stare să înţeleagă, într'un chip mai aproape de adevăr, drepturile omului, motivele acţiunii lui şi, pe deasupra tuturor, sensul pozitiv al utilităţii sociale.

Acţiunea lui d'Holbach împotriva religiei şi a forurilor clericale este de subliniat. El crede că realizarea moralei depinde de o bună şi continuă frânare socială. Există necesitatea unui anumit conformism social, care nu poate fi îndepărtat cu niciun preţ din ordinea legitimă a vieţii colective. Realizarea acestuia nu trebue lăsată în seama unor idei absurde şi rătăcitoare — cum sunt acelea care derivă din concepţiile spiritualiste — ci trebue întemeiată, în permanenţă, pe o idee clară, necesară şi evidentă, cum este aceea a necesităţii sociale. In lupta dusă împotriva religiei, d'Holbach a utilizat un arsenal dialectic bogat, insistând cu preferinţă asupra argumentelor de natură să demonstreze caracterul anti-naturalist al creştinismului. Ascetismul, practicile religioase, misticismul şi, în general, toate valorile predicate creştinului ca trepte necesare ale eliberării sale, construesc himeric premisa unei voinţe supra-naturale, conducând lumea într'un mod imposibil de explicat, după principii şi hotărîri arbitrare. Asemenea idei nu se pot impune spiritului nostru, decât în măsura în care, alături de ele, putem construi prin imaginaţie unele ipoteze îndepărtate, ca aceea a sufletului nemuritor, a vieţii veşnice sau a unui Dumnezeu care împarte, după faptele fiecăruia, bucurii sau blesteme. Din nefericire, asemenea invenţii au abundat, pentrucă teologii — „aceşti adevăraţi fabricanţi de divinitate" — au înţeles la vreme avantagiul pe care şi-l pot obţine, hrănind şi speculând, după interesele lor, îndoelile, superstiţiile şi adeseori teama de viaţă care există aproape în orice fire omenească.

In lupta sa împotriva teologiei, d'Holbach a atins o mare

şi grea problemă a gândirii omeneşti: valoarea ideilor religioase. Problema a fost pusă cu energie, dar răspunsul n'a fost dat decât sporadic şi oarecum indirect, mai mult sub forma unui criticism social decât sub acela al unei sistematizări filosofice. Dealtminteri faptul e profund firesc. Psihologia secolului XVIII, dominată de probleme practice şi trebuind să pregătească isbucnirea istorică a unui moment social de răscruce, nu putea să aibă înţelegerea şi disciplinarea destul de adâncă a forţelor intime ce susţin structural ideea religioasă, în sufletele oamenilor. Totuşi, se pare că violenţa materialistă a fost necesară. Trebuind ca în curând să se reacţioneze împotriva ei, s'a putut deschide drum unei generaţii noi, care avea să trateze, de astă dată mai fecund şi mai pătrunzător, problema psihologică şi filosofică, a vieţii religioase. Desigur, fără această violenţă materialistă, apariţia lui Jean Jacques Rousseau n'ar fi putut fi atât de reprezentativă, pe cât ştim c'a fost.

Acţiunea filosofică iniţiată de Condillac s'a menţinut în Franţa multă vreme, străbătând cu putere până aproape în inima epocii bonapartiste. Reprezentanţii ei se grupaseră sub denumirea de *ideologi* şi complectaseră, cu mulţi dintre ei, primele cadre ale Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice. Ceeace caracterizează, în primul rând, mişcarea ideologică este o ostilitate marcată faţă de restauraţia religioasă. Ea consideră că ideea religioasă este opera doar a imaginaţiei, că ea caracterizează o fază doar de început a spiritualităţii omeneşti şi, ca atare, acum — într'o epocă de maturitate spirituală a omenirii — filosofia religioasă trebue să facă loc alteia, întemeiată pe observaţie şi pe experienţă. Printr'o asemenea poziţie, ideologii alcătuesc o punte naturală, între filosofia secolului XVIII şi pozitivismul ce va avea să fie inaugurat, în curând, de către Auguste Comte.

Cel mai reprezentativ dintre ideologi este filosoful Destutt de Tracy, care a trăit între anii 1754-1836. Interesându-se de aproape de înfiinţarea Şcolilor Centrale, a scris pentru acestea cunoscutele sale *Eléments d'Idéologie*, care cuprindeau: *l'Idéologie* (1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805) şi *Traité sur la Volonté* (1815). Se ridică împotriva sistemului de învăţământ practicat în timpul lui, care se reduce doar la chestiuni de erudiţie din domeniul ştiinţelor exacte, îndepărtând în schimb spiritul lămuritor şi sintetic al înlănţuirilor filosofice. Religia şi matematicele nu sunt singurele disciplini cu valoare educativă. Stiinţele fizice şi cele naturale

pot tot atât de bine, poate chiar mai bine, să formeze spirite pătrunzătoare şi metodice. Ştiinţa, aşa cum o prezintă sistemele de educaţie în fiinţă, este o vastă fărămiţare: ramurile ei par străine unele de altele şi fiecare pare întemeiată pe o logică a ei, străină şi fără nicio aderenţă faţă de celelalte. In această stare de fapt, doctrina ideologiei îşi propune să realizeze o unitate salutară, prin stabilirea unei filosofii prime, în stare să înţeleagă lucruri nu prin înfăţişările lor individuale, ci prin ceeace este general în toate şi, totdeodată, trebuind să promoveze spiritul logic nu ca pe o dexteritate a gândirii corecte, ci ca pe o pătrundere atentă a mijloacelor şi relaţiilor care fac posibilă cunoaşterea. Această nouă filosofie nu poate cădea în păcatele învechite ale metafizicei — despre care Tracy spune într'un loc cu oarecare ironie că „este o artă a imaginaţiei făcută numai ca să ne satisfacă, nu să ne şi instruiască" — pentrucă unitatea pe care vrea s'o întemeeze porneşte dela condiţii omeneşti, acelea pe care se sprijină facultăţile de bază ale conştiinţei: de a judeca, de a vorbi şi de a voi.

Deşi se deosebeşte de Condillac, opera lui Destutt de Tracy se lămureşte însă privită paralel cu a acestuia. In *Éléments d'Idéologie* face o analiză amănunţită a facultăţilor omeneşti, de proporţii asemănătoare acelora pe care le-am întâlnit în faimosul *Traité des Sensations*. In observaţiile pe care le dă la iveală, se vede tendinţa de a înlocui datele arbitrare ale analizei lui Condillac — care reducea totul la senzaţie — cu elemente reeşite din observaţia imediată şi concretă. Astfel, la Tracy instinctul nu este rezultatul unor transformări succesive — ca la statuia lui Condillac — ci un fapt imediat, derivând din însăşi organizarea noastră animală; deasemeni, problema percepţiei externe — din care Condillac făcea una dintre cele mai complicate desvoltări ale sale — este văzută şi ea ca o realizare mai directă, rezultând dintr'un sentiment firesc, pe care îl înregistrăm atunci când mişcările noastre voluntare întâlnesc rezistenţa materiei asupra căreia se aplică.

Indepărtând teza condillaciană a senzaţiei transformate, Tracy stabileşte patru moduri ireductibile ale sensibilităţii noastre: a voi, a judeca, a simţi, a-şi aminti. Dintre acestea, cel mai strâns legat de viaţa gândirii este cel de-al doilea. Gramatica şi logica sunt disciplinele care i se subordonează

în întregime. Construcţia logicii aristoteliene îi pare clădită pe iluzii sau pe idei forţate. Existenţa propoziţiunilor negative îi apare ca imposibilă, pentrucă orice judecată trebue să enunţe un raport şi pentrucă negaţia nu poate fi unul. Tot aşa nu există nici propoziţiuni particulare, pentrucă, în mod necesar, extensiunea atributului este întotdeauna egală cu aceea a subiectului. Mijlocul de a recunoaşte dacă un raţionament este sau nu defectuos, nu poate fi acela de a recurge la reguli prestabilite, ci la revizuirea fiecărei idei din care se compune, aceasta, la rândul ei, nefiind luată ca o simplă construcţiune arbitrară sau convenţională a spiritului nostru, ci reprezentând un loc necesar într'un lanţ de fapte precise şi necesare.

In secţiunea a patra a *Elementelor* sale, Tracy se ocupă de morală, pe care o consideră nu ca pe un lanţ de reguli şi de norme ale acţiunii, ci, în primul rând, ca pe un studiu atent, al dorinţelor omeneşti, al originii lor şi al corespondenţei sau necorespondenţei lor cu condiţiunile adevărate ale fiinţei noastre.

Condorcet (1743-1794) este, alături de Turgot, teoreticianul cel mai notoriu al progresului, idee care, deşi mai puţin desbătută decât celelalte, intră însă cu un coeficient, care nu poate fi nesocotit, în mişcarea filosofică a iluminismului francez. Adept al fiziocraţilor — aceia care socoteau că baza economiei şi a liniştei sociale este pământul — el crede că o lege trebue să fie bună pentru toţi, aşa cum o judecată adevărată este valabilă pentru toţi care o gândesc. In cartea sa celebră, apărută în 1794, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, în opoziţie cu teza relativismului istoric de tipul aceluia pe care îl susţineau în Germania Lessing şi Herder, vorbeşte despre o natură omenească permanentă, categorie absolută a umanităţii. Ideea de datorie, de justiţie şi de virtute nu trebuesc date pe seama unor dirijări transcendente, ci trebuesc căutate în însăşi constituţia morală a omului. Condorcet distinge în istoria umanităţii zece epoci, după chipul cum se orientează, fiecare, către împlinirea realităţii durabile şi supreme care se cheamă cultura intelectuală şi morală. Progresul umanităţii depinde de felul cum această cultură va putea să triumfe sau nu. Contrariu lui Diderot, care credea că ştiinţe ca matematicile nu mai au ce descoperi, Condorcet se strădueşte să dovedească că, dimpotrivă, faptul infinităţii este legat strâns, esenţial, de natura însăşi a acestor ştiinţe:... „raporturile de mărime doar, combinările posibile ale acestei idei, cantitatea

şi mărimea, numai acestea, formează un sistem destul de vast, pentru ca să nu avem dreptul să ne închipuim că mintea omenească ar putea să-l străbată vreodată în întregime". Este greşit să se creadă că, întrucât spiritul omenesc nu dispune decât de forţe măsurate, cercetările lui trebue să fixeze bariere peste care să nu mai stăruiască a trece. Progresul nu se înfăptueşte prin juxtapuneri, pentrucă spiritul nostru este în aşa fel construit, încât, cu cât cunoaşte mai multe obiecte şi mai multe raporturi între ele, cu atâta este în stare să le cuprindă în formule mai simple, mai lămuritoare şi mai sesizante.

Prin limitările lor rigide şi înguste, dogmele religioase vin în contradicţie puternică cu caracterul veşnic deschis spre progres al cunoaşterei ştiinţifice. Pentru a înfăptui progresul, este nevoe, în primul rând, nu de prevederile fatale şi constrângătoare ale legilor civile, ci de o bună educaţie, prin care spiritul omenesc să fie pus la adăpost sigur de criteriile suficiente şi rătăcitoare ale prejudecăţilor.

In istoria gândirii omeneşti, iluminismul francez marchează o etapă de seamă, peste care nu s'ar putea trece cu vederea, fără ca prin aceasta să nu se ştirbească ceva integrant, din lanţul structural al articulaţiilor ei şi din finalitatea universală pe care o are de reprezentat.

Ca pătrundere filosofică, gândirea iluministă nu s'a ridicat pe culmi dintre cele mai înalte. Dimpotrivă, adeseori, ea a întreţinut voluptatea coborârilor, a negărilor nedrepte, a pornirilor patimaşe, a simplificărilor tendenţioase şi chiar a unor platitudini forţate. Dintre tezele ei, aproape niciuna nu s'a putut menţine — în epocile următoare — în forma iniţială şi categorică pe care i-a dat-o vreunul din reprezentanţii ei autorizaţi. Mai curând sau mai târziu, toate aveau să fie refăcute, fie prin reacţiuni ideologice imediate, fie prin înţelepţescul spirit limpezitor al timpului, ale cărui stratificări nu se petrec fortuit sub impulsul unei acţiuni sau alta, ci în baza unui imanentism necesar al echilibrului, despre care se poate spune că este dat odată cu sensul lucrurilor.

Totuşi, acest fapt nu trebue socotit ca putând să micşoreze valoarea culturală a curentului considerat. Se poate spune, despre curentele, sistemele şi şcolile filosofice în general, că se împart, după finalitatea lor, în două categorii: a) Unele au misiunea de a însemna culmile definitive pe care le în-

scrie, în procesul ei creator, spiritualitatea omenească. Odată apărute, integritatea lor devine absolută. Chiar atunci când nu mai iau parte în ordinea efectivă a gândirii şi a acţiunii omeneşti, ele continuă totuşi a exista, sub forma unor simboluri şi valori unice, de care omul poate lega sentimentul de eternitate al creaţiilor sale spirituale. Astfel, oricare ar fi într'o epocă sau alta, doctrina de gândire a omenirii, ideea platoniciană, substanţa spinozistă sau numenul kantian vor rămâne totuşi în picioare, cristalizări definitive, nu pentru orientări în prezent, ci pentru orientări largi, în tot conspectul umanităţii. b) Celelalte au o înfăţişare şi o misiune diferită de a acestora. Ele reprezintă, în ordinea creaţiei, etape du luptă, momente de răscruce, epoci de pregătire, răsturnări revoluţionare, încrucişări eroice. Rolul lor nu este de a promova valorile pe care se sprijină la rangul de cristalizări ultime, ci de a le folosi doar ca instrumente de lucru, pentru întemeerea stabilă a altora. In lupta pe care o au de întreprins, ele trebue să se folosească de mijloace multiple — de toate pe care cultura şi viaţa unei epoci le pune la dispoziţie — variind pe o gamă cât mai largă, a simţirilor, a acţiunilor şi a posibilităţilor omeneşti. Deaceea, structura lor intimă nu poate fi întotdeauna unitară şi consecventă, ci dimpotrivă, de cele mai multe ori, va avea de înregistrat discontinuităţi şi contraziceri. Viaţa lor este neasemănat mai scurtă, pentrucă, de obiceiu, ea se înscrie pe registrul limitat al epocei pe care trebue s'o reprezinte. In schimb, acţiunea lor este mai puternică, mai impetuoasă, mai străbătătoare în conştiinţele epocei şi mai pătrunsă de duhul realizărilor imediate.

Filosofia iluminismului francez face parte din categoria celor din urmă. Temele ei n'au rămas, niciuna, în forma în care le-au gândit iniţiatorii lor. In schimb, acţiunea pe care au putut s'o stârnească şi s'o înfăptuiască a fost neobişnuit de fecundă. Pe plan social, politic, cultural şi naţional, efectele ei s'au făcut deopotrivă de vizibile. Revoluţia franceză, ideea democratică, isbânda spiritului pozitivist, principiul naţionalităţii şi, în general, toate valorile care vor construi spiritualmente lumea nouă ce avea să răsară odată cu începutul secolului al 19-lea, toate acestea, nu vor putea fi niciodată înţelese în adâncimea şi înlănţuirea lor istorică şi fenomenologică, înainte de a cuprinde, în soarta şi evoluţia lor, intervenţia şi influenţările hotărîtoare ale ideologiei iluministe.

Lupta contra iluminismului: J. J. Rousseau

Căutarea adevărului şi nevoia de orientare în viaţă, nu-s neapărat legate una de alta, totuşi ele au mers foarte adesea împreună, iar spiritul în care s'a judecat valoarea vieţii din punctul de vedere al esenţei şi menirii ei, a avut totdeauna cuvânt hotărîtor în îndrumarea ce în chip practic i s'a dat.

In opera lui J. J. Rousseau, filosoful metafizician nu se desparte niciodată de moralist, de sociolog şi mai apoi de pedagog. Preocuparea de adevărurile ascunse ale universului, ale creaţiunii, este la el strâns unită cu interesul foarte viu pentru oameni.

Ceeace l-a provocat să cerceteze problemele filosofice a fost de bună seamă, în primul rând, o nevoie proprie de a-şi afla un îndreptar pentru paşii lui. Ceeace l-a făcut să stăruie în ele şi să le împreune cu vederile sociologului şi prevederile pedagogului a fost contactul cu lumea, cu societatea în care trăia şi cu care sensibilitateea şi fiinţa lui întreagă erau în necontenită ciocnire. Ideile, şi le-a cules deadreptul din viaţă, ca om, ce nu e simplu privitor de departe, lucru ce se vede — câte-odată poate mai mult decât era necesar — din opera lui şi pe care îl precizează cu tonul care i-a atras învinuirea de obscurantist: „Nu filosofii sunt cei cari cunosc mai bine pe oameni; ei nu văd decât prin prejudecăţile filosofiei; şi nu ştiu ramură de specialitate în care să fie mai multe. Ce ar trebui dar ca să observi bine pe oameni? O mare dragoste de a-i cunoaşte, o mare nepărtinire în judecarea lor, o inimă destul de simţitoare pentru a înţelege toate pasiunile omeneşti şi destul de liniştită ca să nu le încerce" (Emile, pag. 268, ed. Garnier).

Nu s'ar putea spune că el însuşi întrunea toate condiţiile acestea, căci era filosof tot atât cât şi cei pe care îi combătea, şi avea suflet avântat, inimă neliniştită, tot pe atât cât şi minte clară; dar se poate spune că a observat şi a judecat pe oameni laolaltă cu nepărtinire, deşi uneori s'a înşelat, poate, asupra celor cu care avea el relaţii personale; căci a iubit omenirea şi a nădăjduit în viitorul ei.

Viaţa veacului al XVIII-lea, ca a tuturor vremurilor când civilizaţia s'a găsit mult mai înaintată decât cultura, constituia un spectacol neliniştitor pentru un om cu vedere pătrunzătoare şi simţire puternică; iar J. J. Rousseau avea şi vederea adânc pătrunzătoare şi simţirea deosebit de vie.

Metoda lui pentru priceperea şi cercetarea filosofică a fenomenului social a caracterizat-o singur cum nu se poate mai bine în norma pe care şi-o propune pentru a conduce pe Emil în cunoaşterea lumii: „Trebue să se studieze societatea *prin* oameni şi oameni *prin* societate: cei care ar voi să trateze aparte politica şi morala nu se vor pricepe niciodată în nici una din ele" (pag. 257 Emil).

Şi, în adevăr, acesta e procedeul cu care şi în partea de roman, de imaginaţie, de descriere, a operei lui, pune filosofie şi în cea de filosofie, lasă o atmosferă de viaţă. Meşteşug de artist şi mod de a concepe înnăscut, propriu geniului său, acesta e unul din lucrurile ce fac citirea lui aşa de atrăgătoare şi care totodată a amăgit spiritele doctrinare aşa fel încât i-au contestat calitatea de filosof. Cu această îndoită preocupare de a descoperi mobilele profunde ale făpturilor individului singur şi producerea actelor colective ale oamenilor în masă, a privit societatea contimporană stăpânită de un egoism orb, de gustul petrecerilor, a luxului, de un estetism practic şi intelectual, care ar fi fost bun de s'ar fi întovărăşit cu un egal şi în ceea ce priveşte partea morală a vieţii, care practica un comerţ cerebral foarte viu şi în care bântuia o secetă cumplită de simţire adevărată, unde se făcea multă paradă de sentiment umanitar şi se dovedea prin faptă o totală nepăsare pentru aproapele în mizerie — care era atunci o parte imensă a poporului — unde se împlineau formele religioase şi nu se credea în Dumnezeu; şi în această societate lumea scriitorilor cari căutau mai mult forma sclipitoare, construcţiile logice îndrăzneţe, mai degrabă decât temeliile trainice, şi în care sub numele adevărului fiecare era bucuros să găsească aparenţele cele mai comode pentru propriile-i interese decât realităţile supărătoare[1]).

Veacul al XVIII-lea a vulgarizat tipul intelectualului prezumţios şi pedant, exagerat şi artificial, senzualist şi materialist, fie că se socotea om de ştiinţă ori filosof, cu un eu social alcătuit din atitudini bizare, un om minciună deformat de o cultură greşită şi adesea căzut la patimile unei vieţi descentrate şi senzualizate.

In asemenea atmosferă, educaţia generală o face corupţia,

1) „Chiar dacă filosofii ar fi în stare să descopere adevărul, pe care din ei l-a interesat aceasta? Fiecare ştie bine că sistemul lui nu-i mai bine întemeiat decât celelalte; însă îl susţine fiindcă e al lui... Esenţialul e să gândească altfel decât ceilalţi" (Pag. 238, Emil).

moravurile se strică, se formează oameni interesați, egoiști, fatal înclinați spre plăcerile de rând.

Cerând libertatea fără a ști ce înseamnă, folosindu-se de deviza egalitățiii în toate împrejurările în care dădea dovada celui mai hotărît abuz de privilegii, cultivând adesea sub numele adevărului ipocrizia și reaua credință, clasa cultivată și aproape tot ceeace constituia o autoritate de orice natură în secolul al XVIII-lea, lucrau laolaltă pentru slăbirea legăturii sociale.

Increderea mioapă ce se da metodelor științei, provocase și acreditase intelectualismul în educație și filosofia experienței materiale favoriza o stare de spirit prielnică creșterii egoismului, interesului mărunt, așa încât acestei perioade de sclipitoare inteligență, Voltaire i-a putut spune „veacul micimii de suflet".

Prestigiul aproape exclusiv al științei era explicabil. Asupra cugetării veacului al XVIII-lea, ca și asupra vieții lui industriale și sociale în genere, lucrau două veacuri de progrese științifice, cu repede înaintare pe multe căi. Progres admirabil, început în veacul al XVI-lea, „când experiența începuse să devină cuvânt de ordine" și când nimeni nu mai vrea să citească vechiturile, ci cartea vecinic tânără a naturii". (Höffding, Histoire de la philosophie moderne, vol.I, pag. 97). Filosofia naturii, născută și crescută în încântarea minții în fața minunilor desvăluitoare a puterii lui Dumnezeu, încântare așa de puternică, încât nici mâna inchiziției nu-i putea stăvili avântul, a mers mai întâi în rând cu felul de înțelegere a vieții și de conducere a ei, căruia pedagogia de acum îi dă numele de integralism. Vechiul respect păgân pentru corp reînvie alături de grija pentru suflet a Evului-mediu, lărgită și umanizată și de o năvalnică și nouă sete de cultură a minții.

Constituirea științei moderne a naturii a dat apoi temeiul filosofiei sensualiste și materialiste cu un corespondent utilitar pe latura aplicării morale, ateist pe latura credinței, strict raționalist pe latura metodică. Mintea merge până la ultimele consecințe ale principiilor descoperite, iar spiritul subordonat disciplinelor științifice nu recunoaște decât inducțiile riguroase din câmpul experienței sau deducțiile pline de grija raționalistă și metodică în căutarea și controlul adevărului și în înlănțuirea argumentelor și concluziilor. Dacă știința era chemată să legitimeze un fapt dedus, la rându-i deducția trebuia să întemeeze legitimitatea faptelor de experiență în valabilitatea

formală a adevărului. In amândouă cazurile, rațiunea avea rol de seamă. Ea trebuia să se găsească peste tot, sau ca punct de plecare, sau ca punct de ajungere. Rousseau avea să lămurească, în magistrala lui operă, în ce chip rațiunea, privită ca unica autoritate în judecarea bunurilor vieții, pusese de multă vreme pe căi deosebite progresul civilizației și pe acel al omului privit individual și sub aspectul alcătuirii lui înăscute și integrale, cu sentimentul, avântul, spontaneitatea lui și acea înclinare simplă și adâncă spre tot ce e frumos, spre tot ceeace propagă simpatia și o leagă de oameni, de lucruri, de univers, cu un cuvânt, setea curată de viață, oglindită și într'o scânteere de bucurie ca și într'o largă, generoasă și permanentă bunăvoință, alcătuire în adevăr îngrădită prea mult și strâmtorată de o concepție unilaterală a vieții.

Viața nu e numai realitate sesizată de științele exacte cu metodele lor. Prestigiul metodelor exacte a întunecat pentru o vreme deplin ceeace măruntul interes material nu întunecase încă de tot, toată partea de realitate care nu-i la îndemâna cunoștinței, nici prin calcul, nici prin rațiune, ci numai prin observație intimă sau, mai exact, prin acel sentiment imediat din adâncul sufletului nostru, căruia Rousseau a avut marele merit de a-i recunoaște ființa. El n'a fost nici singurul, nici cel dintâi care a vorbit de acest sentiment, însă a vorbit cum nu mai vorbise nimeni altul, silind atenția tuturor să se oprească asupră-i.

Spiritului științific transpus în filosofie sub chipul spiritului exclusiv realist, i se potrivește observația lui Höffding asupra lui Machiavel: „Cu așa de mulți realiști, el a scăpat din mână realitatea, fiindcă a vrut să o prindă, la suprafața lucrurilor". (pag. 29).

A ține drept reale numai lucrurile care intră în experiența științifică, înseamnă a merge împotriva adevăratului spirit al științei, dacă nu și a literei ei de atunci. A constitui un primat inteligenței, nu înseamnă a da locul cuvenit vieții sufletești, fiindcă ea nu este numai inteligență, ba chiar inteligența, rod târziu al lucrărilor sufletului, ajunge de-l ascunde și-l neagă. Sentimentul se eclipsează, rușinat de puțina-i însemnătate, înapoia lucrurilor cărora rațiunea le recunoaște seriozitatea: Simțurile și materia, cu tot ceeace e legat de ele și aceasta nu numai în știință și filosofie, dar și în rosturile zilnice ale vieții. Concepția materialistă și mecanistă, de folos științelor exacte și inteligenței, a fost păgubitoare celeilalte

părţi a realităţii sufleteşti, sentimentul, sub toate formele lui. Viaţa a fost privită numai prin prizma raţiunii, educaţia s'a îndreptat numai asupra inteligenţei.

Filosofia are uneori ecou în public sub forma unei mentalităţi precumpănitoare. Această mentalitate cuprinde foarte puţină cugetare reală. Din ceeace constitue problema filosofică, nu ia nimic. Din lanţul argumentării critice ori constructive — nimic. Ea adoptă doar un fel de simbol, o reprezentare grosieră a laturei practice a sistemului, deadreptul aplicabilă fondului mistic al poporului sau nevoilor lui de diverse ordine. Din ce a fost obiect de raţiune, face o superstiţie şi uneori o credinţă, cu rădăcinele reale în subconştient, în instincte şi nevoi, în cusururi şi calităţi. Astfel a luat naştere, alături de intelectualismul filosofic al oamenilor cultivaţi, în toate clasele, ideea că cultura intelectuală e totul şi astfel educaţia metodică a devenit exclusiv cerebrală.

In lipsa credinţei sincere într'o inteligenţă supremă, aceea a omului, lucrătoare măiastră, cercetătoare îndrăzneaţă, s'a înfăţişat ca stăpână a vieţii şi toate ostenelile educaţiei i s'au închinat. Totdeauna inteligenţa s'a bucurat de un prestigiu deosebit, dar prin isbânzile noui în câmpul cunoştinţelor exacte şi ale aplicaţiilor lor, ea apare ca cea mai de preţ facultate de om. In ea, se vedea şi lucrul cel mai de admirat: prin strălucirea lui şi lucrul cel mai de folos: prin câştigurile ce le putea aduce cuiva, prin drumurile ce le putea croi spre succes. E lesne de înţeles, cum, în această atmosferă, atacurile lui Rousseau la adresa civilizaţiei, a ştiinţelor şi a artelor, a stârnit o aşa de mare uimire. Impotriva credinţei tuturor, el susţinea că prin educaţia intelectuală exclusivă şi prematură, se pierdea din ce în ce mai mult din vedere că, pe lângă inteligenţa, mai sunt bunuri de preţ în om şi că viaţa creeată numai din ea prin înlăturarea celorlalte facultăţi ajunge artificială, seacă şi rea.

Oamenii au luat obiceiul să privească sentimentul, stare sufletească originară totuşi, şi cu o însemnătate mai mare decât inteligenţa, fiindcă e legat de cele mai adânci straturi ale vitalităţii, drept un lucru secundar, aproape un lux permis cuiva când lucrurile serioase — nevoile materiale, satisfacţiile simţurilor, formele sociale, — sunt îndeplinite.

Faptul că e cel mai vechi şi cel mai necesar, că este „un aspect primordial şi independent al vieţei spiritului tot atâta cât şi cunoştinţa", şi că nu se mărgineşte de loc, faţă de aceasta,

„la o atitudine pasivă şi receptivă" (Höffding pag. 511), nu-l fereşte de a fi nesocotit. Asta nu înseamnă că în societatea secolului al XVIII-lea nu se vorbea mult de sentiment. Se făcea chiar paradă de el. Dar, lucru ciudat, şi adevărat şi pentru vremea de acum, cu cât i se acorda mai mult loc în discursuri, cu atât lipsea mai mult din fapte.

Sub asemenea auspicii se vede cât temei avea Rousseau când se plângea, că omul nu-i cunoscut, că ştiinţa cea mai de folos pentru el, aceea a propriei lui alcătuiri sub toate raporturile, e neglijată.

Acestea sunt, pe scurt, aspectele principale ale mediului neîncăpător în care J. J. Rousseau, cu firea lui năvalnică, bogată, cu sincerităţi incomode, mai dispus să trăiască prin sentiment decât prin spirit, cu o sensibilitate în contrast cu ceeace se socotea potrivit cu o demnitate elegantă, s'a găsit la strâmtoare şi a suferit. Rodul gândirii lui, născută din reacţiune împotriva împrejurărilor şi ideilor de atunci, este, se înţelege, subiectivă cu exces şi simptomatică. Cu mai multă dreptate decât oricând, se poate deci spune despre sistemul lui filosofic, că este oglinda unui temperament.

Vieaţa lui (1712-1778) se desfăşoară în acelaş ritm de căutare neîncetată, pe care îl descoperă şi scrisul lui. A copilărit fără mamă şi a cunoscut devreme lecturile lungi, făcute cu tatăl său, în serile lungi cari atingeau uneori zorii. A părăsit uşor Geneva, de care nu-l lega dragostea nimănui şi, adolescent încă, a dus o viaţă lipsită de îndrumare, în voia sufletului lui pasionat şi neliniştit. Protecţia d-nei de Warens şi şederea la Charmettes au fost un timp de popas şi de împăcare; sunt anii în cari, după rătăciri şi încercări de diverse meserii, se opreşte pentru o viaţă de studiu şi de constituire a unei linii a gândului. Dar îşi reia drumul şi la 1741 soseşte la Paris, cum scrie singur, cu cinsprezece ludovici, comedia *Narcisse* şi cu un sistem nou de notaţie muzicală. Deşi intrat dela început în mediul scriitorilor vremii, nu va fi această apropiere decât trecătoare. Protecţia d-nei d'Epinay, şederea la Montmorency, la ducele de Luxemburg, fuga din Franţa, în urma publicării *Contractului social* şi a lui *Emil* (1762), şederea în insula Saint-Pierre şi apoi plecarea în Anglia — ca oaspete al lui David Hume (1766) — însfârşit revenirea la Paris, până la moartea în casa unui ultim protector, la Ermenonville,— toate sunt tot atâtea etape ale unei existenţe de neli-

niştită şi neîmpăcată căutare a unei căi de salvare. Este o viaţă care apare frântă şi lipsită de o linie armonioasă. Din ea se desprinde voinţa închegării unei opere pentru realizarea acelei unităţi de atitudine şi acelei împăcări pe care viaţa lui proprie nu a putut-o atinge.

Dar are Rousseau un sistem? Mulţi i l-au contestat. Şi totuşi, întrucât cugetarea lui are o ideie directoare, care se explică printr'o serie de împrejurări ce silesc pe un filosof să ia atitudine şi întrucât această ideie directoare se găseşte în problema fundamentală a întregii sale opere, înlănţuirea aşa de ordonată a speculaţiilor lui constitue vădit un sistem.

Mersul cugetării lui Rousseau are un curs din cele mai interesante. Prins de viaţa contimporană prin toate fibrele simţirei lui, el pune în primele scrieri justeţea celei mai imparţiale analize cu focul usturător al celei mai violente nemulţumiri. Aşa se explică paradoxele lui asupra fericirii omului primitiv şi asupra civilizaţiei, luate ad-litteram de detractorii lui. Azi, nu ne putem îndeajuns mira că atâtea pagini n'au putut feri pe unii să se împiedice de nişte exagerări nu numai lesne de înţeles, dar chiar pline de sens.

In *Discursul asupra ştiinţelor şi artelor* (1749), început al celebrităţii şi nefericirii lui, cum spune Rousseau, *Discursul asupra originii neegalităţii dintre oameni* (1754) şi în prefaţa la *Narcis,* prima etapă a privirilor pe care le aruncă asupra oamenilor, rezumă în generalităţi cuprinzătoare constatările scoase din cercetarea societăţii, expune noţiunea sa de om natural.

Noua Heloisă zugrăveşte, dacă lăsăm deoparte latura romantică, sentimentală şi de imaginaţie, oazele de naturaleţă reală pe care le mai poate găsi cineva ici şi colo, în starea de societate a omului şi care după el s'ar putea realiza peste tot.

Contractul social pune şi rezolvă problema societăţii politice în raport cu desvoltarea naturală a omului. Arătând originea societăţii născută din necesitatea de a înfrunta condiţiile adverse ale vieţii, Rousseau o întemeiază pe un pact între grupul indivizilor şi suveranul căruia aceştia îi încredinţează guvernarea lor. Alienarea totală a drepturilor naturale grupului social înseamnă însă o trecere pe un plan nou de vieaţă în care, dacă individul şi-a pierdut libertatea absolută, a câştigat însă, prin supunerea lui binelui şi interesului colectiv, o libertate nouă care este neatârnarea de instincte, astfel adevărata libertate morală. *Contractul social* indică astfel perspectiva

30

unei societăţi perfecte în care esenţa bună a individului se realizează deplin în cadrul colectivităţii. *Emil* arată caracterul omului natural în starea socială şi mijloacele de a-l educa pentru această stare, fără a-i altera firea. Aceste din urmă trei, Rousseau recomandă să fie citite în ordinea inversă a producerii lor; se poate vedea de aci temeiul pe care-l punea pe educaţie pentru binele statului şi dependenţa în care vedea fericirea particularilor de conducerea lucrurilor publice. In toate aceste lucrări în care creşte şi se desăvârşeşte sistemul lui Rousseau, sunt remarcabile bogăţia observaţiei de fapte pe care îşi sprijină postulatele, analiza metodică, construcţia logică strânsă, pătrunderea psihologică, strălucirea argumentărilor, abilitatea cu care întâmpină obiecţiunile, unitatea ideilor de bază care face posibilă recunoaşterea unui sistem continuu în părţile diverse ale operei lui. Aceste principii directoare sunt noţiunea de natură şi aceea de libertate, sentimentul intim, fericirea generală privită şi ca scop al vieţii şi ca un criteriu pentru judecarea legitimităţii instituţiunilor, spiritualitatea omului.

Tot ce susţin filosofii e aşa de precis contradictoriu, spune Rousseau, încât judecata nu poate culege dela ei decât scepticism general şi îndoieli fundamentale, îndoială asupra lui Dumnezeu şi a vieţii aşa de nesuferită lui.

„Cercetai pe filosofi... i-am găsit pe toţi trufaşi, afirmativi, dogmatici, chiar în pretinsul lor scepticism, nimic rămânându-le necunoscut, nimic dovedind, bătându-şi joc unii de alţii... (pag. 296, Emile).

Deşi am incercat adesea rele mai mari, niciodată n'am dus o viaţă atât de stăruitor neplăcută ca în aceste timpuri de turburare... când... nu scoteam din lungile mele meditaţii decât nesiguranţă, întuneric, contradicţiuni asupra cauzei fiinţei mele şi asupra regulei datoriilor mele...

Indoiala asupra lucrurilor pe care ne importă să le cunoaştem este o stare prea violentă pentru spiritul omenesc...". (Emile, pag. 297).

Rousseau era departe de a găsi, ca Montaigne, că îndoiala constitue o pernă pe care se odihneşte bine un cap bine făcut. Unde îşi poate găsi dar cineva un punct de reazăm, o certitudine, un îndreptar pentru minte şi faptă? In noi înşine, spune Rousseau, în adâncul adevărat al firii noastre. Să dăm deoparte tot ceeace o civilizaţie şi o cultură artificială au îngrămădit deasupra, şi după ce vom descoperi care e firea şi menirea hotărîtă omului de natură, să ne întoarcem la calea

adevărată dela care ne-am rătăcit. In aceasta se cuprinde ideia directoare a lui Rousseau — civilizația și cultura au artificializat și au nenorocit pe om — și problema lui fundamentală, întoarcerea la natură, la calea normală a desvoltării omului. Cercetare destul de anevoioasă în vederea căreia Rousseau analizează întâiu uneltele de folosit, adică facultățile noastre de cunoaștere, pentru a ști cât se poate încrede în ele.

Primul lucru pe care-l observă cineva când își ațintește privirile asupra vieții lui lăuntrice, este deosebirea dintre eu și non-eu, dintre senzație și obiectul senzațiilor. Prelucrarea senzațiilor constitue un fapt care presupune în om o forță activă deosebită de aceea pasivă a primirii de senzații: „a percepe este a simți; a compara este a judeca... prin senzație obiectele ni se prezintă despărțite, izolate... prin comparație, le mișc, le transport, ca să zic așa, le așez unul peste altul, spre a hotărî asupra deosebirii sau asupra asemănărilor și în general asupra tuturor raporturilor lor. După mine, facultatea deosebitoare a ființei active sau inteligente este de a putea da un înțeles acestui cuvânt „*este*", caut zadarnic în ființa curat simțitoare, forța inteligentă care suprapune și care apoi hotărăște... această ființă pasivă va simți fiecare obiect aparte... dar neavând nici o putere ca să le așeze unul peste altul, nu le va compara niciodată, nu le va judeca". Greșala în compararea senzațiilor vine dela ființa care judecă și însuși faptul că există greșală în comparare, dovedește existența ființei active. „Dee-se cutare ori cutare nume acestei puteri a spiritului meu care alătură și îmi compară senzațiile; fie ea numită atenție, meditație, reflecțiune sau cum veți voi; oricum, adevărul e că ea este în mine, că eu singur o produc, deși nu o produc decât cu prilejul impresiei pe care o fac asupră-mi obiectele... fără a fi stăpân să simt sau să nu simt, sunt stăpân să examinez mai mult sau mai puțin ceeace simt". In prelucrarea senzațiilor intervine o facultate activă, căci: „de am fi numai pasivi în funcțiunea simțurilor noastre, n'ar exista între ele nici o comunicație... sau n'am simți niciodată nimic dinafară de noi sau ar exista pentru noi cinci substanțe sensibile de a căror identitate n'am avea nici un mijloc să ne dăm seama".

Din faptul că facultatea judecătoare e supusă greșelii, Rousseau scoate o întărire a regulei lui de a se încrede mai mult în sentiment decât în rațiune: „nu sunt deci numai o ființă simțitoare și pasivă, ci o ființă activă și inteligentă...

Ştiu numai că adevărul este în lucruri şi nu în spiritul meu care le judecă şi că eu cu cât pun mai puţin dela mine în judecăţile pe care le fac asupra lor, cu atât sunt mai sigur aproape de adevăr: astfel regula mea de a mă lăsa mai mult pe seama sentimentului decât a raţiunii este întărită de însăşi raţiunea".

S'ar putea obiecta că un sentiment al dreptăţii foarte real pe care-l au atâţia oameni nu-i împiedică totuşi de a face rău, însă obiecţiunii acesteia Rousseau îi răspunde că sentimentul nu lucrează singur la omul artificializat ci sub apăsarea opiniei publice, a prejudecăţilor, a o mulţime de factori intelectuali cu alte cuvinte. Avem sentimentul binelui şi al răului, dar el nu cuprinde şi catalogul acţiunilor de care trebuesc legate; „adevărul sentimentelor depinde foarte mult de justeţea ideilor", spune el.

Tot ce e în afară de *eu*, e materie, oricare ar fi dealtminteri natura materiei în sine: „chiar de n'ar fi decât idei, încă ar fi adevărat că aceste idei nu sunt „eu".

Simţurile ne prezintă materia prin proprietăţile ei esenţiale. Mişcarea nu-i este esenţială, de vreme ce nu-i este permanentă şi deci îi e comunicată din afară. Animalul şi omul însă au mişcări spontane: „ştiu lucrul acesta, fiindcă îl simt... mişcarea (mea) nu are altă cauză imediată decât voinţa mea".

„Primele cauze ale mişcării nu sunt în materie...; cu cât observ mai mult acţiunile şi reacţiunile forţelor din natură lucrând unele asupra altora, cu atât găsesc că din efecte, tot trebue să ajungem la o voinţă drept primă cauză, căci a presupune un progres de cauze la infinit, este a nu mai presupune nici o cauză... nu există adevărate acţiuni fără voinţă. Iată primul meu principiu. Cred deci că o voinţă mişcă universul şi însufleţeşte natura. Iată prima mea dogmă". (Emile, pag. 304).

Rousseau spune lămurit că nu vede în ce chip voinţa, care nu-i ceva fizic, poate produce o acţiune fizică, însă faptul că nu poate explica un lucru, nu-i destul ca să-i nege existenţa pe care o simte; şi este drept că nu era în nici un caz mai uşor de explicat cum materia, care e fizică, ar putea produce voinţa şi toate facultăţile sufletului, care nu-s fizice.

De fapt nici teoria energetică de mai târziu, — căreia dealminteri îi face loc când spune: „fie că materia este eternă sau creată, că există un principiu pasiv sau că nu există, ori cum este sigur că totul e una şi anunţă o inteligenţă unică", (Emile, pag. 309) — n'a ajuns să lămurească misterul cauzei prime, corespondenţa dintre cele două feţe ale realităţii: fi-

zicul şi sufletescul. — Concluzia ultimă asupra realităţii absolute rămâne tot un act de credinţă, oricare ar fi dealminteri sensul în care se îndreaptă; câtă vreme cunoştinţa nu va putea prinde mecanismul primului motor şi experienţa nu-l va putea verifica, vom rămâne oricât am mai întinde câmpul ştiinţei, sub stăpânirea necesară a ipotezei, şi actul de credinţă al lui Rousseau îşi va păstra toată puterea.

Trebue observat că Rousseau nu desparte niciodată speculaţia filosofică de confirmările sentimentului intim; el nu spune, ca Descartes: „Cuget, deci sunt", dar toate paginile lui spun: simt, deci sunt, după cum atunci când caută probele existenţei lui Dumnezeu, spune: „Simt pe Dumnezeu, deci este", chiar atunci când raţiunea nu-i mai poate răspunde la toate obiecţiunile pe care şi le pune. Sentimentul intim este axioma de la care porneşte sistemul lui. Scopul practic care îl îndreaptă, e aflarea căii spre fericire a omului.

Căci pentru a arăta deosebirea fundamentală dintre fenomenul pasiv al sensaţiei şi acela activ al judecăţii şi a trage aci concluzia că există în om două principii deosebite, Rousseau face o pătrunzătoare analiză, care e totodată şi o minunată argumentare, spre a arăta că ordinea mişcărilor, aşa de complexă din univers, dovedeşte nu numai existenţa unei voinţe ca prim motor, dar a unei voinţe inteligente:

„Ideea mişcării nu-i altceva decât ideea transportului dintr'un loc într'altul: nu există mişcare fără direcţie, căci ceva individual nu se poate mişca în acelaş timp în toate sensurile. In ce sens dar se mişcă materia în mod necesar? Toată materia în corp are o mişcare uniformă sau fiecare atom îşi are o mişcare proprie? După prima idee, toată materia trebue să formeze o massă solidă şi nedivizibilă; după a doua, nu trebue să formeze decât un fluid risipit şi incoerent, fără ca să fie cu putinţă ca doi atomi să se împreune. După care direcţie se va face această mişcare comună a întregii materii? In linie dreaptă sau circular, în sus sau în jos, la dreapta sau la stânga? Dacă fiecare moleculă de materie îşi are direcţia particulară, care o să fie cauzele tuturor acestor diferenţe? Dacă fiecare atom sau moleculă de materie n'ar face alta decât să se învârtească pe propriul ei centru, niciodată nimic n'ar ieşi din locul lui şi n'ar exista mişcare comunicată; şi încă tot ar trebui ca această mişcare circulară să fie determinată într'un sens. A da prin abstracţie o mişcare materiei, este a spune cuvinte care nu înseamnă nimic: iar a-i da o mişcare deter-

minată, înseamnă a presupune o cauză care s'o determine. Cu cât înmulțesc forțele particulare, cu atât am de explicat mai multe cauze noi, fără să găsesc vre-odată un agent comun care să le dirijeze. Departe de a putea închipui vre-o ordine în convergența întâmplătoare a elementelor, nici măcar nu-mi pot închipui lupta între ele și haosul universului mi-e mai de neînțeles decât armonia lui. Admit că mecanismul lumii poate să nu fie de înțeles pentru spiritul omenesc; dar de îndată ce un om se apucă să-l explice, trebue să spună lucruri pe cari oamenii să le priceapă" .

Armonia Universului înlătură ideea întâmplării: „cred deci că lumea este guvernată de o voință puternică și înțeleaptă, văd acest lucru sau mai degrabă îl simt". Ceeace rămâne ascuns pentru om din natura lui Dumnezeu în afară de voință, putere, înțelepciune, și din esența metafizică a lucrurilor, nu e important pentru conducerea de sine a omului. Recunoștința față de Dumnezeu, care l-a făcut rege al naturei, „îi este dictată de natura însăși", fiindcă e o consecință naturală a dragostei de sine să cinstim pe cine ne apără și să iubim pe cine ne vrea binele" (Emile, pag. 310).

Cum se explică dezordinea, haosul care domnește între oameni, pe când în natură e ordine și armonie? Prin libertatea pe care o are omul de a alege între bine și rău, prin liberul arbitru ce i-a fost dat ca să-i condiționeze viața morală și din care se poate deduce probabilitatea unei supraviețuiri, limitate ori nu, a sufletului. Răul în natură ar fi dezordinea și acest rău nu există de vreme ce acolo totul e ordine. Insăși bunătatea lui Dumnezeu este dragoste de ordine. In natură totul se petrece după legi constante, și între lucruri lipsite de simțirea de sine. Omul însă are ca sentiment primordial, ca orice ființă vie, dragostea de sine, necesară pentru propria-i conservare, are și simțirea care-i dă de știre în fața cauzelor ce vatămă. Toate aceste cauze de vătămare omul le numește „rău". Pentru omul natural în stare de natură putem bănui că lucrurile se petrec cum se petrec cu copilul care se lovește de ceva. Chiar dacă uneori se necăjește pe ceeace i-a cauzat durere, nepăsarea pricinei îl cuminţește repede. Omul artificializat însă din starea de societate stabilește între el și lucruri o sumă de raporturi complexe, care și în fața legilor inevitabile ale naturei, în fața morței bunăoară, nu-l scutesc de zadarnice frământări sufletești. Cu atât mai complexe sunt raporturile care se stabilesc între indivizi în societate. Inles-

nirile traiului aduse de viață în această stare, înmulțesc nevoile. Din comparația cu ceilalți oameni se naște invidia. De aci înainte vin toate răutățile omenești:

„Ceeace face pe om în mod esențial bun, este să aibă puține nevoi și să se compare puțin cu ceilalți, ceeace îl face în chip esențial rău este a avea multe nevoi și a se compara mult cu ceilalți". Tot răul de care sufere omenirea civilizată vine prin determinări izvorîte din ea însăși, nu din vre-un principiu exterior. Dar determinarea aceasta nu-i absolută și fatală, de vreme ce omul care o crează prin liberul lui arbitru, o poate și suprima.

Binele și răul omenesc pe latura fizică, sunt deci principii de prețuire, cari în afară de ființa simțitoare nu au nici un temei. Ele sunt semne de potrivire sau nepotrivire a instinctului de viață cu fenomenele ce ating pe individ; pentru ordinea universală nu au importanță. Pe latura morală însă, ele sunt semne ale legăturii omului cu divinitatea.

Pentru definirea omului natural, Rousseau întrebuințează procedeul științelor naturale, eliminând toate particularitățile de rasă, de epocă, de caracter individual și menținând numai ceeace este cu desăvârșire comun tuturor oamenilor, cu alte cuvinte ajunge la o pură noțiune, la o abstracție pe care o prezintă foarte lămurit ca atare[1]). Cum spune Francisque Vial în frumosul lui studiu „Omul natural al lui Rousseau": „Nu-i vorbă aici nici de antropologie, nici de istorie, suntem pe terenul logicei". (Revue Pédagogique nr. 12, 1912. pag. 593). Rousseau o formulează așa:

„Meditând asupra primelor și celor mai simple operațiuni ale sufletului omenesc, îmi pare că descopăr în ele două principii anterioare rațiunii, dintre care unul ne face să ținem cu înflăcărare la bună starea noastră și la păstrarea noastră înșine, iar celălalt ne inspiră o respingere naturală de a vedea pierind sau suferind vre-o ființă simțitoare și mai ales pe semenii noștri". Adică dragostea de sine și mila sînt

1) „Acest studiu al omului originar, al adevăratelor lui nevoi și al principiilor fundamentale ale datoriilor lui, este și singurul mijloc bun care poate fi întrebuințat spre a înlătura acea mulțime de greutăți ce se înfățișează cu privire la origina neegalității morale la adevăratele temelii ale corpului politic, la drepturile reciproce ale membrilor săi . . ." (Discours sur l'inégalité, pag. 78).

„ . . . Fără studiul serios al omului, al facultăților sale naturale și al desvoltărilor lor succesive, niciodată nu o să izbutim . . . să despărțim în actuala alcătuire a lucrurilor, ce a făcut voința divină de ceeace meșteșugul omenesc a pretins că face" (Ibidem, pag. 78).

cele două sentimente primordiale ale omului. Dragostea de sine e mai veche totuşi. Mila s'a născut din ea în momentul trecerii dela curata animalitate la umanitate. „Dragostea de sine esenţială oricărei fiinţe care se simte pe sine" (pag. 315, Emile) este isvorul pasiunilor noastre, origina şi principiul tuturor celorlalte, singura care se naşte cu omul şi care nu-l părăseşte niciodată atâta cât trăeşte..., pasiune primitivă, înăscută, anterioară oricărei alta şi ale cărei modificări, într'un fel, sunt toate celelalte pasiuni, însă cele mai multe din aceste modificări au cauze străine, fără de care nu s'ar fi format niciodată; şi aceste modificări, departe de a ne fi de folos, ne strică; ele schimbă primul lor scop şi merg împotriva principiului lor: atunci se găseşte omul în afară de natură şi intră în contrazicere cu sine". (Emile pag. 288).

Dragostea de sine trebue să fie puternică şi statornică, fiindcă omul trebue să aibă grije de el însuşi. Ea este un sentiment necesar, de care omul n'ar putea fi lipsit, fără a fi sortit pieirii. Insă acest sentiment, care în chip normal lucrează atât cât e necesar pentru interesul individului şi apoi se ascunde ca şi cum n'ar fi, în viaţa socială sufere o creştere, o hipertrofie primejdioasă, prin comparare cu ceilalţi oameni şi devine astfel ceeace J. J. Rousseau numeşte amor propriu: „...prima grije pe care o deşteaptă într'însul această comparaţie este de a dori primul rând, primul loc. Iată punctul la care dragostea de sine se schimbă în amor propriu". (Emile pag. 257). Amorul propriu face pe oameni invidioşi, susceptibili, mândri, răi şi cruzi. „La începutul vieţei lui deci omul, singuratec ca orice animal în stare primitivă, era stăpânit de singurul sentiment, obscur şi puternic, al dragostii de sine, acţiunile lui nu puteau fi astfel decât reflexul nevoilor lui reale şi desvoltarea lui fiind în funcţie de acţiune şi reacţiune cu mediul natural, nu se putea face decât pe linia normalului. Aşa dar, ajungerea la viaţa de societate a fost ceva normal. In societate însă, din pricina unui instrument nou, minunat şi imperfect, grosier şi subtil totodată, care se desvoltă pe încetul în fiinţa omului, luând locul instinctului, adică inteligenţa în forma ei primă de imaginaţie, omenirea o ia pe calea artificialităţii".

Rousseau spune limpede că omul lui natural e o ipoteză necesară pentru precizarea nevoilor adevărate ale omului pe linia lor de desvoltare normală, prin lămurirea naturii lui adevărate (Discours sur l'inégalité, pag. 75).

Ştiinţa nu cunoaşte încă istoria exactă a vieţii primilor oameni. A-i presupune cu apucăturile simple ale animalului care nu ascultă de alte legi decât de ale mediului natural şi ale nevoilor lui, buni în sensul că neatacaţi de nimeni, nu atacau pe nimeni spre a face răul de dragul răului ori pentru satisfacerea altor vitii, pe cari nu aveau cum să le aibă [1]; fericiţi fiindcă aveau toate satisfacţiile vieţei instinctive şi a libertăţii nestingherite de constrângerile sociale, fiindcă nu cunoşteau nici una din pasiunile care rod sufletul omului civilizat şi nici una din robiile acestuia, nu constitue nici în lumina ştiinţei actuale vre-o aberaţie. Omul, de va fi fost vreodată în acest stadiu, a fost un simplu animal şi Rousseau adaugă că fără relele de care s'a lăsat cotropit în starea de societate, ar trebui să binecuvânteze schimbarea care din rândul de simplu animal l-a ridicat la demnitatea de om. Indignarea contimporanilor cari n'au vrut să vadă în paradoxele uneori violente ale lui Rousseau, o satiră îndreptăţită a unui iubitor de oameni împotriva condiţiunilor care îi fac nefericiţi, a unui suflet profund religios şi moral împotriva condiţiunilor care înjosesc şi coboară pe om din demnitatea de fiinţă morală, pare ciudat de neînţelegătoare. E destul de evident că Rousseau nu socoteşte viaţa în societate incompatibilă cu desvoltarea naturală şi întregul sistem expus în Emil nu are alt scop decât să arate cum se poate forma omul natural pentru starea de societate şi de civilizaţie care e bună, dacă este „natura însăşi într'un grad de desvoltare superior". (Höffding, pag. 516).

Imprejurările actuale în care trăeşte societatea actuală sunt rele şi educaţia omului e rea de vreme ce peste tot, în toate stările sociale, fără excepţie, omul e nefericit.

Indreptarea e cu putinţă printr'o nouă educaţie, care să dea oamenii necesari unei organizări politice înţelepte şi aceasta să privegheze o ordine socială dreaptă.

Odată depărtată dela starea primitivă, omul nu se mai poate întoarce la ea, spune Rousseau, şi după felul cum cinsteşte darul de întâietate făcut omului de Dumnezeu, nici nu-i aparent că el ar dori această întoarcere. Viaţa nu permite nici starea pe loc nici întoarcere la ceeace a fost. Trebue mers înainte, însă a merge înainte nu-i tot una cu a merge pe

1) Bunătatea omului natural este: „tăcerea patimilor şi ignoranţa viţiului". (Discours sur l'inégalité, pag. 106.)

drumul adevărat. O diagramă foarte simplă poate înfăţişa ideea lui Rousseau despre progres.

Intoarcerea înapoi nu-i cu putinţă, dar revenirea la linia normală, regenerarea, da.

Din dragostea de sine, s'a desvoltat în om, în atingere cu suferinţa celorlalţi în care şi-a recunoscut suferinţa proprie, mila, sentiment mult mai activ la omul simplu decât la omul cultivat.

„Sentiment obscur şi puternic în omul sălbatec, desvoltat şi slab în omul civil" (Disc., pag. 109). Mila este sentimentul mulţumită căruia pot progresa legăturile sociale; „cu toată morala lor oamenii n'ar fi fost decât nişte monştri, dacă natura nu le-ar fi dat mila în sprijinul raţiunii... din această singură calitate isvorăsc toate virtuţile sociale..." (Disc., 108). Din viaţa socială se naşte moralitatea: „atâta timp cât sensibilitatea îi rămâne mărginită la fiinţa lui, nu există nimic moral în acţiunile omului; numai când începe să se întindă în afară de el, dobândeşte mai întâi sentimentele şi apoi noţiunile binelui şi a răului, care-l constituesc cu adevărat om".

In ordinea ierarhică a creaţiunei omul se găseşte în primul rând. Ceeace îi dă întâietatea, nu-i desigur starea lui primitivă de animal pădureţ, ci lumina sădită în el de creator, şi puterea de a o creşte până la conştiinţă.

Dar dacă omul a avut ca sentiment primordial înnăscut unicul sentiment al dragostei de sine, care pare indiferent la bine şi la rău, cum a putut trece la moralitate? Fiindcă omul, spune Rousseau, fiind dela origină trup şi suflet, dragostea de sine trebuia să ţină de amândouă substanţele fiinţei lui. In singurătatea primitivă, ea lucra numai ca poftă a simţurilor. In societate, lucrează ca iubire de ordine şi „desvoltată şi devenită activă poartă numele de conştiinţă. („Lettre à Mr. de Beaumont" p. 444. Classiques Garnier).

In om „înclinarea de a se prefera pe sine oricărui alt lucru este naturală", dar în acelaş timp „primul sentiment de dreptate este înnăscut în inima lui"; e stăpânit de iubirea frumosului moral, şi în acelaş timp robit de patimi josnice. Intre aceste condiţii contrare, omul are putinţa de a alege: „Nici un lucru material nu-i activ prin el însuşi şi eu sunt... simt aceasta, şi acest sentiment care-mi vorbeşte e mai puternic decât raţiunea care-l combate. Am un corp..., dar voinţa mea e independentă de simţurile mele;... cad sau

rezist şi simt perfect în mine însumi când fac ceeace am vrut să fac sau când cedez patimilor mele. Am totdeauna puterea de a vrea, nu puterea de a executa, sunt sclav prin viţiile mele, şi liber prin remuşcări; sentimentul libertăţii mele nu se şterge în mine decât când mă depravez şi când împiedec în fine vocea sufletului de a se ridica împotriva legii trupului". Natura omului e deci îndoită şi are într'însa libertatea de a alege între bine şi rău: „Principiul oricărei acţiuni este în voinţa unei fiinţe libere; nu există adevărată voinţă fără libertate. Omul e liber în acţiunile sale şi deci însufleţit de o substanţă nematerială. Acesta e al treilea articol de credinţă al meu". (Emile, pag. 215).

Rousseau cere sentimentului său interior confirmarea ideilor sale şi în conformitate cu el enunţă maxima simplă a regenerării. „Fii drept şi vei fi fericit". Faptul că în lumea aceasta dreptatea nu aduce totdeauna fericirea, este un motiv puternic de a crede într'o viaţă viitoare. Ordinea, care e lege universală, cere pentru satisfacerea ei pedepsirea răului, şi răsplata binelui. Dumnezeu, care e viaţă şi putere, deci dreptate şi bunătate, trebue să-şi împlinească făgăduiala de fericire „implicit cuprinsă în ideea binelui pe care a dat-o omului în acelaş timp când i-a dat şi conştiinţa drept călăuză". Prea adesea raţiunea ne înşală, dar conştiinţa nu înşală niciodată, cine o urmează se supune naturii...

Ajuns la acest punct, Rousseau îşi lărgeşte şi completează noţiunea sa de om natural: „Oricare ar fi cauza fiinţării noastre, ea s'a îngrijit de păstrarea noastră, dându-ne sentimente potrivite cu firea noastră; şi nu s'ar putea nega că cel puţin acestea nu ar fi înnăscute. Aceste sentimente, întrucât priveşte individual, sînt dragostea de sine, teama de durere, groaza de moarte, dorinţa de bună stare. Insă dacă nu ne putem îndoi că omul este sociabil prin natura sa, sau cel puţin făcut să ajungă sociabil, tot astfel nu ne putem îndoi că el nu poate fi aşa decât prin alte sentimente înnăscute, relative la specia lui.

Dar tocmai din sistemul moral format de acest îndoit raport cu sine şi cu semenii săi, se naşte impulsul conştiinţei... de îndată ce raţiunea îi arată binele, conştiinţa lui îl îndeamnă să-l iubească. Acesta este sentimentul, care-i înnăscut". Conştiinţa, sentimentul interior, e terenul solid unde ne găsim punctul de reazăm pentru raţiune, când, încrezându-se în singurele-i puteri, ea este ispitită să se piardă în construcţii

extravagante: „Mulţumită cerului, iată-ne mântuiţi de acea înfricoşătoare pompă a filosofiei: putem fi oameni, fără a fi savanţi; scutiţi de a ne mistui viaţa în studiul moralei, avem cu mai puţină cheltuială, o călăuză mai sigură în dedalul imens al părerilor omeneşti. Dar nu-i destul că această călăuză există, trebue să ştim s'o recunoaştem şi s'o urmăm. Dacă vorbeşte tuturor inimilor, dece numai aşa puţine o înţeleg? Ei! fiindcă ne vorbeşte limba naturii, pe care toate ne fac s'o uităm" (Emil, pag. 327).

Explicarea interesului extrem pe care Rousseau îl are pentru formarea ideilor juste, se cuprinde toată în convingerea că avem sădită în noi dragostea de bine, ca un principiu absolut, dar că formele binelui omenesc fiind relative, numai ideia potrivită a raporturilor omului cu sine, cu lucrurile şi cu ceilalţi oameni ne poate lumina calea. De aceea pune mult mai mult preţ pe judecata dreaptă decât pe mulţimea cunoştinţelor ştiinţifice. O judecată dreaptă, chiar lipsită de cultura intelectuală, ajută desvoltarea sentimentelor, în timp ce felurimea cunoştinţelor fără o judecată dreaptă poate stăvili înflorirea facultăţei celei mai de seamă a sufletului şi de cari depinde în aşa de mare măsură calitatea activităţii sociale. Căci Rousseau nu priveşte ca un ideal pentru om, răceala armonismului antic pur individualist, care socoteşte că înţeleptul şi-a făcut datoria când, desgustat de vâltoarea patimilor vulgare, se retrage deoparte şi o priveşte cu nepăsare. El e adânc pătruns de porunca creştină a dragostei active: „în politică întocmai ca şi în morală este un mare rău a nu făptui binele" (Disc. sur l'inégalité, pag. 25).

Inţelepciunea se mulţumeşte cu simpla abţinere dela rău. Dragostea nu. Ei îi trebue împlinirea binelui.

Baza sistemului filosofic al lui Rousseau este realitatea omenească întreagă: trup, simţire, voinţă şi inteligenţă. Din ea îşi scoate două principii absolute, acela al naturei şi acela al relativităţii instituţiilor omeneşti. Pe principiul naturei întemeiază drepturile naturale ale omului şi obligaţia ascultării sentimentului intern. Pe sentimentul intern, dogmatismul lui spiritual şi ideea de Dumnezeu. Pe toate acestea şi pe principiul absolut al relativităţii instituţiilor omeneşti, sistemul lui de educaţie şi cel de politică, ca aplicaţii practice ale adevărurilor derivate din axiomatica siguranţă a principiului de natură şi al celui de relativitate a aşezărilor omeneşti.

Leibniz

Atât prin întinderea neobicinuită a spiritului cât şi prin momentul în care sunt date publicităţii scrierile sale, Leibniz aparţine, deopotrivă, metafizicii secolului al XVII-lea şi antropologiei celui următor. Aşezată la încheerea veacurilor, cugetarea lui exprimă cu aceiaşi putere tendinţele celor două epoci, disciplina severă a clasicismului, deprins să privească totul din perspectiva cosmosului şi a divinităţii, individualismul veacului luminilor, deschis asupra concretului în toată varietatea lui. Deopotrivă metafizician şi psiholog, matematician şi moralist, Leibniz este unul din spiritele cele mai cuprinzătoare pe care le-a cunoscut lumea.

Viaţa şi scrierile.

Iată, foarte scurt, datele mari ale vieţii şi carierei sale.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e fiul unui jurist de merit, profesor de morală la Universitatea din Leipzig. Rămas fără tată la 6 ani, se formează în deplină libertate, mai întâiu în cadrul bibliotecii părinteşti unde se entuziasmează pentru literatura latină şi elenă, apoi, delà vârsta de 15 ani, la Universitatea din Leipzig, sub direcţia filosofului Iacob Thomasius. Aici cunoaşte temeinic filosofia antică şi medievală, citeşte cu pasiune pe scolastici, emite idei asupra logicei[1]), iar în 1663 publică prima sa scriere, o teză de bacalaureat asupra principiului individuaţiei. Contactul cu modernii însă, mai întâiu cu Bacon, Cardan, Campanella şi Kepler, apoi cu Galileu şi cu Descartes, pe care îi citeşte fără suficientă cunoaştere a matematicilor, îl depărtează de scolastică. Ruperea cu fizica formelor substanţiale, biruinţa mecanismului modern nu se face totuş fără mari frământări, de care Leibniz îşi aminteşte încă în anii bătrâneţii[2]). Cât de adâncă este pecetia lăsată asupra spiritului său de filosofia

1) „. . . Aussitôt que j'entendis parler de la logique, je fus tres frappé de voir de quelle manière on y décomposait et ordonnait les pensées ... j'ai lu les scolastiques avec une ardeur qui inquiétait mes maîtres . . . J'exprimais des idées singulières, et qui semblaient profondes, sur le principe d'individuation, la composition du continu, le concours de Dieu, et je n'ai pas regretté plus tard d'avoir gouté à ce genre d'études".

2) „...Je me souviens que je me promenais seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le Rosenthal, à l'âge de 15 ans, pour déliberer si je garderai les formes substantielles. Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'apliquer aux mathématiques". Cf. Scrisoarea către Rémonde Montmort din Ianuarie 1714.

antică, în care şi-a petrecut anii tinereţii, se va vedea din analiza sistemului. La 17 ani însă Leibniz, câştigat de ştiinţa nouă, ia drumul Universităţii din Jena ca să se iniţieze în disciplina matematicii. Aici suferă influenţa lui Erhard Weigel, autorul unei „Ethica Euclidea". Ideile sale privitoare la logică se adâncesc, fecundate de exemplul matematicei. In 1666, Leibniz publică *De Arte Combinatoria,* lucrare plină de originalitate, în care se găsesc germenii calculului diferenţial pe care avea să-l inventeze 10 ani mai târziu. Ideea centrală a cărţii este întemeerea unui calcul logic, plecând dela analiza noţiunilor în elementele lor şi folosind un algoritm inspirat de al algebrei. In acelaş an însă Leibniz îşi ia gradul de doctor în drept la Universitatea din Altdorf, hotărît să se consacre carierei juridice. La Nürenberg, face cunoştinţa baronului de Boinebourg, unul din diplomaţii cei mai subtili ai Germaniei de atunci. Prin el intră în legături cu electorul din Mayenţa, la curtea căruia primeşte însărcinări. Un orizont politic şi diplomatic se deschide astfel filosofului nostru. Este în viaţa lui o epocă de activitate intensă şi de publicaţii pe terenul politicei şi al dreptului, care durează până în 1672. La această dată Leibniz pleacă la Paris, trimis în misiune la curtea regelui Franţei. Cu el duce un proect de cucerire a Egiptului menit să abată ambiţiile răsboinice ale Regelui Soare, dela Rin spre ţinuturile Orientului. Cucerirea Egiptului nu este în mintea lui Leibniz o simplă ispită fără conţinut pozitiv; Leibniz se informează, acumulează date precise, le însoţeşte de consideraţiile cele mai clar văzătoare[1]). Misiunea sa nu are nici o urmare. Leibniz rămâne totuş patru ani la Paris.

Călătoria aceasta, anii petrecuţi în capitala Franţei împart cariera lui Leibniz în două epoci bine definite. Născut la 1646, el are la sosirea sa în Franţa 26 ani. Ce a reprezentat pentru el contactul cu cercurile intelectuale ale Parisului, se vede limpede din scrisori şi din mulţimea fragmentelor postume. Acolo întâlneşte nu numai francezii cei mai iluştri ai timpului, dar şi străini de marcă, în primul rând pe Huygens, care joacă un rol hotărîtor în iniţierea sa ştiinţifică şi pe Tschirnhaus, adeptul filosofiei lui Spinoza, prin care Leibniz intră în contact cu gândirea şi mai târziu cu însăşi persoana filosofului evreu. Dintre francezi are legături mai

1) Cf. *Jean Baruzi,* Leibniz et L'Organisation religieuse de la terre, Paris 1907.

strânse cu Antoine Arnauld, bătrânul teolog jansenist și cu Malebranche, unul din spiritele cele mai strălucite ale epocii. La Paris se introduce în cunoașterea aprofundată a filosofiei carteziene. Corespondența lui Descartes era încă în curs de publicare, „Regulele" circulau numai în manuscris. Leibniz ia note, scoate copii amănunțite. Intră însă în contact și cu cercul fizicienilor experimentali, în care amintirea lui Pascal era încă vie. Preocupările științifice precumpănesc acum cu totul în viața lui Leibniz. Este epoca invenției calculului infinitezimal, eșit din meditația intensă a scrierilor lui Pascal și ale celorlalți matematicieni francezi. Leibniz s'a integrat deplin în mediul parizian. Un moment se gândește să se stabilească definitiv în Franța, când moartea baronului de Boinebourg și a electorului de Mayența, protectorii săi, îi întoarce gândul spre patrie. Chemat la curtea din Hanovra de ducele de Braunschweig, Leibniz acceptă postul de bibliotecar și de consilier intim, pe care le va păstra până la moarte. După o scurtă ședere în Anglia, unde cunoaște pe fizicianul Boyle și pe matematicianul Collins, se întoarce în serviciul țării sale pentru care lucrase și până aci cu adâncă înțelegere a nevoilor ei politice. In drum se oprește la Amsterdam ca să vadă pe filosoful Spinoza. Intrevederile lor repetate, câteva luni înainte de moartea lui Spinoza, au prin contrastul personalității și al vieții celor doi gânditori, adevărată culoare de roman. Din cele câteva scrisori care le pregătesc, din notele găsite în hârtiile bibliotecii din Hanovra, din câteva mărturisiri scăpate lui Leibniz în scrisorile de mai târziu, s'a putut reconstitui conținutul convorbirilor, cu consecințe pentru desvoltarea filosofului german[1]).

Cei 40 de ani cari îi rămân, Leibniz îi petrece la curtea din Hanovra, protejat de familia princiară al cărei sfetnic credincios rămâne, însărcinat cu misiuni politice și savante de tot felul. Intre 1687 și 1690 călătorește în Europa de mijloc cercetând arhivele Germaniei și Italiei în interesul istoriei Casei de Braunschweig, pe care o pregătește ca istoriograf al curții. Un mare loc îl ocupă în activitatea sa negocierile pentru împăcarea bisericilor creștine. Dacă în această direcție roadele străduințelor sale sunt minime, în alta, aceea a întemeerii de societăți savante, ele sunt mai fericite. Leibniz e primul președinte al Academiei din Berlin, întemeiată de regele Prusiei

1) Cf. *L. Stein*, **Leibniz und Spinoza, Berlin 1890.**

după îndemnul său. Incercările de a întemeia la Viena şi Petersburg societăţi similare nu reuşesc însă. Contactul cu Petru cel Mare face din Leibniz totuşi, un moment, îndrumătorul reformelor culturale din imperiul moscovit.

Din punct de vedere filosofic, anii petrecuţi la Hanovra sunt în viaţa lui Leibniz cei mai importanţi. Desigur, publicaţiile lui sunt rare. Afară de câteva articole apărute în „Acta Eruditorum Lipsiensium", periodicul din Leipzig şi în „Journal des Savants", la Paris, o singură lucrare de mare întindere, *Theodiceea* (1710), e dată publicului şi aceasta după îndemnul reginei Prusiei, discipola şi protectoarea sa. Arhivele bibliotecii din Hanovra păstrează însă şi azi o nesfârşită bogăţie de lucrări şi de memorii, rod al activităţii anilor acestora. De covârşitoare importanţă este apoi corespondenţa cu câţiva din oamenii mari ai timpului.

Scrierile postume au fost publicate numai treptat. In cursul secolului al XVIII-lea, *Monadologia* (1721), expunere scurtă şi densă a sistemului filosofic, scrisă în anii din urmă ai vieţii, şi în 1765 abia, *Incercările noi asupra Intelectului* (terminate în 1709), din multe puncte de vedere cartea sa fundamentală. In cursul secolului al XIX-lea şi al XX-lea, apar opuscule, fragmente şi corespondenţă lămurind treptat şi adâncind sensul filosofic al cugetării sale[1]). Publicaţia aceasta e departe de a se termina. Organizarea ei făcuse obiectul unui proect comun al Academiilor din Paris, Berlin şi Londra, înaintea răsboiului mondial. Astăzi ea a căzut în sarcina singurei Academii din Berlin care a început publicarea metodică a scrierilor.

Iată pentru orientarea cetitorului lista cronologică a operelor mai importante și a corespondenţei lui Leibniz:

Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684); *Discours de métaphysique,* (1686); *Corespondenţa cu Arnauld,* (1686-1690); *Si l'essence du corps consiste dans l'étendue,* (1691); *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae,* (1694); *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* (1695); *De ipsa natura, sive de vi insita creaturarum,* (1698); *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* (1704); *Corespondenţa cu părintele Des Bosses,* (1706-1716); *Essais de Théodicée,* (1710); *La Monadologie,* (1714); *Prin-*

1) Ediţiile esenţiale — sunt acelea ale lui J. Erdmann, 1840 şi Gerhardt, 1875—1890. Fragmente de mare importanţă asupra logicei a publicat L. Couturat: „Opuscules et fragments inédits" 1903.

cipes de la nature et de la grâce, (1714); *Corespondenţa cu Clarke,* (1715-1716).

Dacă ni s'ar cere să spunem ce trăsătură de spirit distinge pe Leibniz în şirul marilor metafizicieni ai secolului al XVII-lea, am răspunde desigur: complexitatea. Scrierile lui n'au unitatea şi consecvenţa operelor lui Spinoza, nici arhitectura clasică, plină de stil a sistemului lui Malebranche; fraza sa nu are concizia şi forţa de afirmare care susţine fiece rând rămas dela Descartes. Leibniz e totuş, în această extraordinară galerie de filosofi, mintea cea mai cuprinzătoare, spiritul cel mai inventiv, personalitatea cea mai variată. Prin simţul nuanţelor şi gustul eruditiei, prin orizontul istoric în care îşi încadrează problemele şi soluţiile, el este cel mai apropiat de forma de spirit a noastră, cei de azi.

Viaţa lui nu are linia simplă şi aspră a vieţii lui Spinoza şi Descartes. Nu este aceia a unui singuratic retras ca să-şi edifice în linişte „lumea"[1]). Ea se revarsă în sarcini de curte şi în călătorii, în corespondenţă nesfârşită. Activitatea lăuntrică a spiritului său este mereu ameninţată de mulţimea ocupaţiilor exterioare. Nu numai în ştiinţa vremei, ci şi în negocierile mari ale epocii îl întâlnim cum am văzut, fie că e vorba de politica de cucerire a Regelui Franţei, fie că e vorba de organizarea statelor germane sfâşiate de răsboiul de 30 ani, fie că e vorba, mai ales, de împăcarea bisericilor, a catolicismului cu protestantismul, a bisericilor reformate între ele. Contactul cu tot ce gândeşte şi lucrează în vremea lui, e o nevoe de nimeni mai adânc simţită decât de el. Una din ideile care îl preocupă mai mult, este organizarea muncii ştiinţifice a lumii. Intemeerea de academii, strângerea de observaţii, comunicarea descoperirilor între savanţi, în fine creiarea unei limbi universale, sunt preocupări permanente dela un capăt la altul al vieţii sale. Atent la tot ce se publică, în curent cu tot ce gândesc contimporanii, deşi a respins încă din tinereţe profesiunea academică ce i se deschidea la Universitatea germană unde îşi obţinuse doctoratul, Leibniz rămâne în fond un gânditor de stil academic. Este produsul unei epoci de mare cultură, trăeşte din bogăţia adunată de munca secolului său. La munca secolului adaogă încă pe aceea a secolelor precedente..

1) „Le Monde" era titlul primului tratat de fizică al lui Descartes publicat după moartea sa.

Viaţa aceasta multiplă, agitată, explică unul din caracterele cele mai isbitoare ale operei sale. Leibniz nu poate fi găsit întreg în scrieri definitive, cum obicinuesc să scrie filosofii, ci trebue căutat în mulţimea opusculelor şi a scrisorilor sale. Aici eşti mai aproape de gânditor, în contact cu motivele intime ale cugetării sale, cu infinitele ei posibilităţi. Chiar scrierile mai întinse, *Nouveaux Essais* şi *Theòdiceea*, au caracter ocazional, constituesc un fel de dialog cu contimporani de marcă. Aşa de puternic e caracterul acesta de dialog, aşa de adevărată rădăcina aceasta socială a lor, încât Leibniz nici nu publică până la sfârşit *Incercările noi asupra Intelectului*, din consideraţia morţii filosofului Locke, a cărui operă o discutau.

Totuşi Leibniz nu este un simplu semănător de sugestii, nici numai un inventator de geniu. Leibniz este un cugetător sistematic. Deşi răspândite în atâtea scrieri, deşi prezentate sub aspecte deosebite după interlocutorul căruia i se adresează, ideile sale constituesc un tot închegat. Tezele sale, argumentele pe care se sprijină, mai mult, exemplele şi figurile de stil prin cari le ilustrează, rămân constante din momentul în care filosofia sa ajunge la maturitate. Complexitatea creşte, domenii noi sunt necontenit anexate, nucleul ideilor rămâne însă neschimbat.

Suntem aşadar înaintea unei gândiri consistente, fixată până la expresie în formule definitive. Leibniz însuşi vorbeşte adesea de „sistemul" său. Când apare acest sistem şi sub ce formă? Care sunt motivele, problemele din care se desvoltă? Ca să putem răspunde la întrebările acestea, trebue să aruncăm mai întâiu o privire asupra evoluţiei sale filosofice.

Prima filosofie.

Cugetarea lui Leibniz nu se desvoltă liniar, nu trece cronologic dela o problemă şi dela o disciplină la alta, în ordinea pe care o cere logica sistemului său. Arhiva din Hanovra ne arată dimpotrivă o simultaneitate de interese, o pluralitate de probleme, oricare ar fi momentul pe care îl considerăm în viaţa sa. Fazele desvoltării sale nu se deosebesc după problemele tratate, ci după unghiul din care problemele sunt privite. Nivelul meditaţiei este hotărîtor de fiecare dată.

Două epoci trebuiesc în orice caz deosebite în cugetarea lui Lebniz, cea care precedă călătoria la Paris şi cea care

îi urmează. Se vorbeşte chiar de o primă filosofie a lui, fixată în scrierile din preajma anului 1670. Desigur, Leibniz începe să gândească mult mai devreme. Primele lui scrieri sunt din 1663 şi 1666, datează din anii universităţii. Personalitatea filosofului nu e însă bine fixată la această epocă [1]). In anii imediat următori activitatea practică covârşeşte, publicaţiile sale urmăresc scopuri politice şi sociale. Abia în 1670-71 apar scrierile importante pentru metafizica de mai târziu. Intre ele două memorii cu conţinut fizico-mecanic, prima închegare sistematică a ideilor sale asupra lumii. Să ne oprim puţin asupra lor.

Leibniz se găseşte la această dată sub influenţa lui Descartes. Incă din anii adolescenţei el se despărţise, cum ştim, de fizica formelor substanţiale. Studiul modernilor îl dusese la convingerea că totul în natură se explică prin mărime, figură şi mişcare [2]). Mecanica nouă o cunoscuse mai întâiu din scrierile atomiştilor. „La început, după ce mă liberasem de jugul lui Aristotel, mă pasionasem pentru ideile vidului şi atomilor, căci ele vorbesc mai bine imaginaţiei". La epoca pe care o considerăm însă, Leibniz părăsise fizica atomilor şi a vidului pentru cea carteziană, a continuităţii şi plinului. Mecanica pe care o schiţează în 1671 nu este un studiu empiric ci o disciplină raţională, cum voia Descartes, o geometrie a mişcării. In loc să procedeze prin observaţie şi experienţă, ca Galileu şi Huygens, Leibniz tratează mişcarea ca o entitate matematică, deduce legile ei din simpla considerare a deplasării în spaţiu. Legile acestea a priori, construite pe postulate ideale, nu sunt însă confirmate de experienţă. E deci nevoe de o disciplină nouă, care să considere mişcarea în complexul lumii reale. Fizica lui Leibniz va cuprinde aşadar pe lângă partea ei abstractă, matematică, o parte concretă, indicând corecţiile prin care se realizează ordinea de fapt a naturii. De aici cele două memorii de care pomeneam: *Theoria motus abstracti*, pe care Leibniz o dedică Academiei din Paris şi *Theoria motus concreti*, dedicată Societăţii de Ştiinţe din Londra. Impreună alcătuiesc *Hypothesis physica nova*. Modelul lucrării îl constituiesc „Principiile Filosofiei" lui Descartes. Legile şocului nu sunt desigur primite de Leibniz fără rezervă. Fizica lui

1) Despre încercările logice datând din epoca aceasta, va fi vorba mai târziu, când vom analiza problema adevărului şi a ştiinţei în filosofia lui Leibniz

2) „Per magnitudinem, figuram et motum" . . . „ omnia mechanice".

rămâne totuş credincioasă problemelor şi spiritului celei carteziene. Definiţia corpului prin întindere, principiul conservării mişcării sunt şi pentru el punctul de plecare al disciplinei.

S'a putut zice că Leibniz intră în filosofie ca discipol al lui Descartes. Cu toate acestea, chiar în epoca pe care o considerăm, formaţia scolastică a filosofului nostru nu rămâne fără cuvânt. Aspiraţia intimă a lui, aşa cum se exprimase în scrieri mai vechi [1]), merge către o împăcare a mecanicei noi cu tendinţele spiritualiste ale metafizicei clasice. Nimeni nu se va pronunţa mai hotărît, în fizică, pentru explicaţia strict mecanică a naturii, dar nimeni iarăşi nu va fi mai convins că, înţeles până la fund, mecanismul manifestă existenţa spiritului şi a lui Dumnezeu. Platon şi Aristotel, dascălii tinereţii sale, dintre scolastici Sf. Toma, sunt gânditori pe care Leibniz nu-i reneagă în nici o epocă a vieţii sale. Calea împăcării se desemnează limpede: este, pe de o parte, adâncirea principiilor ştiinţei moderne, pe de alta, adaptarea ontologiei vechi la problemele noi. Planul acesta se defineşte într'o scrisoare din 1671, adresată teologului Arnauld. Filosofia mişcării e socotită aci ca o treaptă către filosofia spiritului. ,,Videbam, zice Leibniz, philosophiam de motu seu corpore gradum struere ad scientiam de mente" [2]). Formulă categoric ostilă metafizicei carteziene. Inţelegem dece Leibniz nu se putea socoti discipolul lui Descartes [3]).

Tendinţa monistă ia curând o formă mai precisă. Pentru explicarea mişcării [4]). *Hypothesis physica nova* introdusese o noţiune plină de consecinţe metafizice, aceia de efort, „conatus". Efortul e un *început de mişcare*, este elementul infinitezimal din care se alcătueşte, ca orice realitate continuă, mişcarea. Rolul lui e analog cu acela al punctului faţă de spa-

---

1) Cf. Confessio naturae contra atheistas, 1668,

2) Formula întreagă vorbeşte de trei trepte ale cercetării: „Videbam geometriam seu philosophiam de loco gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore et philosophiam de motu ad scentiăm de mente".

3) Cf. Scrisoarea către Thomasius, din 1669: „me fateor nihil minus quam Cartesianum esse".

4) In filosofia lui Descartes mişcarea n'are nevoe de explicaţie. E fenomen primar, de o desăvârşită claritate, îndată ce o considerăm ca simplă deplasare în spaţiu. . . . „La nature du mouvement duquel j'entends ici parler est si facile à connaître que les géomètres mêmes, qui, entre tous les hommes, se sont les plus étudiés à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies, et de leurs lignes, ainsi qu'il paraît en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point et la superficie par celui d'une ligne." — Citat de *L. Brunschvicg*, L'Expérience humaine etc. p. 184.

țiu [1]). Mișcarea însă devine treptat pentru Leibniz, factorul hotărîtor în definiția corpului. Ea dă acestuia capacitatea de rezistență. Fără mișcare corpul e lipsit de individualitate, se pierde în spațiul pur. Nu există așadar corp în repaos absolut. Universul întreg se reduce la mișcare, este alcătuit, în cele din urmă, din eforturi infinite, din *conatus*.

Prin esența sa, efortul e destinat să servească de mijlocitor între conceptele spiritului și corpului. Desfășurat în spațiul mișcării, efortul devine corp; considerat ca pură tensiune și implicare, e spirit. „Quicquid conatum habet sine motu mens est" [2]). Pe de altă parte, desprins din unitatea mișcării, efortul n'are decât durata unui moment. Numai în planul conștiinței, grație memoriei, este capabil de persistență. De aici, definiția lui Leibniz: „corpul este spirit momentan, lipsit de memorie" [3]).

Trupul și sufletul sunt așadar formele unei realități unice, efortul. Conceptul acesta obiectiv, de origină aristotelică, ajută pe Leibniz să depășească dualismul cartesian. Leibniz se integrează în linia metafizicei germane de totdeauna, pentru care spiritul și natura nu se opun. Speculația asupra substanței universului, nu mai puțin decât analiza mișcării, deschide orizontul viitoarei sale *Monadologii*.

Formația sistemului.

Filosofia lui Leibniz se constituie totuș numai încet, în cursul unei meditații care atrage treptat în raza ei motivele cele mai variate. Germenii săi se pot urmări până în speculațiile tinereții filosofului, elaborarea ei stă încă, pentru anumite epoci, vie înaintea noastră: o putem descifra din mulțimea manuscriselor păstrate la Hanovra [4]).

1) Leibniz folosește aici aritmetica indivizibililor pe care o concepuse Cavalieri, elevul lui Galileu. Explicația continuității, prin infinitezimal, apare la el, astfel, înainte de invenția matematică a calculului diferențial și integral, la care va ajunge abia la Paris, în 1676.

2) Cf. Fragmentele din Leibniz comentate de A. Rivaud în „Revue de Métaphysique et de Morale", Ianuarie 1914, pag. 113, nota 3.

3) . . . „Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis; hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum suum non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione." Th. motus abstracti, Fundam. praedemonst., 17.

4) O ideie asupra conținutului arhivei leibniziene din Hanovra, se poate câștiga din prefața lui L. Couturat la volumul de „Fragmente și opuscule" din Leibniz, precum și din articolul lui Albert Rivaud, în „Revue

Două tendințe, caracteristice secolului, domină cugetarea lui Leibniz, nevoia de certitudine absolută în cunoaștere și aspirația religioasă. Ele pot fi urmărite dela un capăt la altul al vieții sale, se exprimă multă vreme în scrieri paralele: de o parte, încercări și fragmente cu caracter tehnic-logic, în care Leibniz desvoltă, dându-le orientare deosebită, problemele și idealurile metodologiei carteziene, de cealaltă, scrieri și corespondență în care speculația teologică are cuvântul hotărîtor. Dacă adăugăm la aceste tendințe contactul permanent cu munca științifică a timpului, contribuția lui Leibniz la construcția matematicei și mecanicei noi, avem cele trei motive mari din care poate fi înțeleasă filosofia sa. Ele fac din metafizica lui Leibniz, expresia cea mai radicală a raționlismului logic și în acelaș timp una din formele mari ale spiritualismului modern. Motivele acestea explică iarăș chipul deosebit în care a fost înfățișat de istorici sistemul leibnizian. Există cel puțin trei interpretări divergente, fiecare întemeiată pe texte de primă importanță. Cea dintâi vede metafizica lui Leibniz prin prisma fizicei sale. Conceptul central al sistemului, monada, răspunde în această interpretare, noțiunii de forță, pe care o găsim la baza mecanicei leibniziene. Pentru a doua, monadologia este rezultatul unei explicări psihologice a lumii, își are izvorul în intuiția eului. In sfârșit, pentru a treia interpretare, logica e hotărîtoare în formația sistemului. Monada, „substanța individuală", cum o numește Leibniz în primele expuneri, este expresia metafizică a subiectului judecății. Toate caracterele ei sunt de natură strict formală. Sistemul întreg se prezintă, sub acest unghiu, ca un desăvârșit panlogism.

Toate aceste puncte de vedere își au îndreptățirea lor. Natura scrierilor lui Leibniz, complexitatea gândirii lui, explică nevoia de a recurge la perspective complimentare pentru explicarea sistemului. Expunerea noastră se va folosi succesiv de toate, trecând astfel de la aspectul exterior al doctrinei la sensul ei intern.

Dinamismul.

Să vedem mai întâi legăturile pe care le are sistemul monadelor cu dinamica lui Leibniz. Legăturile acestea au fost

---

de Métaphysique et de Morale", Ianuarie 1914. Nenumărate fragmente scrise de mâna lui Leibniz, acoperite de adaosuri și de rectificări, copii și variante multiple, foi volante cuprinzând formule și sugestii ale momentului, te pun în fața procesului de creație al filosofului, te introduc în intimitatea gândirii lui.

subliniate de filosof în repetate rânduri. „Noţiunea de forţă sau putere,.... la a cărei explicare am destinat ştiinţa particulară a dinamicei, aduce multă lumină pentru înțelegerea noţiunii de substanţă" [1]). Dinamica lui Leibniz s'a constituit în reacţiune contra fizicei carteziene. Să schiţăm foarte scurt fazele acestei reacţiuni, în care se găseşte unul din izvoarele sistemului leibnizian.

Am văzut că în preajma anului 1670 Leibniz este, în fizică, discipolul lui Descartes. Chiar din 1672 însă, el respinge identificarea simplă a corpului cu întinderea. Simţul său aşa de viu pentru individual şi concret nu se putea împăca de loc cu geometrismul cartezian. Aici e punctul în care se desparte mai întâi de predecesorul său.

Călătoria la Paris pune pe Leibniz în contact imediat cu cercurile carteziene. Acum începe adevărata sa formaţie ştiinţifică [2]). Leibniz studiază de aproape „Geometria" lui Descartes, apoi corespondenţa şi ineditele filosofului francez; are astfel prilejul să se adâncească în studiul sistemului său. Rezultatul nu este totuş o adeziune la filosofia carteziană, ci dimpotrivă pronunţarea opoziţiei faţă de ea. In mediul Parisului se făuresc aşadar instrumentele criticei leibniziene [3]). Meditaţia simultană a tehnicei experimentale şi a calculului infi-

1) Cf. De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.

2) Până aci, pregătirea sa matematică fusese încă elementară, iar fizica modernă nu o cunoscuse decât sub forma ei populară: „J'aimais toujours des livres qui contenaient quelques belles pensées, mais qu'on pouvait parcourir sans s'arrêter... Cela m'a encore empêché de lire avec soin les livres de géomètrie, et j'ose bien avouer que je n'ai pas encore pu gagner sur moi de lire Euclide autrement qu'on a coutume de lire les histoires..." „Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé était plus conforme à un homme qui veut tout lire; il est vrai que j'ai souvent jeté les yeux sur Galilée et Déscartes, mais comme je ne suis géomètre que depuis peu, j'étais bientôt rebuté de leur manière d'écrire qui avait besoin d'une forte méditation". Scrisori din 1674 şi 1676.

3) Lucrul nu e de mirare dacă ţinem seama de atmosfera pe care o găsea filosoful nostru la sosirea sa în capitala Franţei. Parisul, la această epocă, nu era câştigat încă pentru cartezianism. Zece ani după moartea lui Pascal, experienţele erau cultivate cu pasiune in toate cercurile societăţii. Fizica italiană îşi avea adepţi pretutindeni. In şedinţele Academiei de Ştiinţe Roberval, adversarul cel mai aprig al lui Descartes, şi Mariotte se bucurau de mare autoritate. Huygens însuşi, cercetătorul căruia mecanica modernă îi datoreşte mai mult, după Galileu şi Newton, deşi cartezian prin spiritul ştiinţei sale, măsurase precis lipsurile fizicei lui Descartes. Huygens introduce pe Leibniz în disciplinele pozitive. „Horologium oscillatorium" este cartea din studiul căreia au eşit nu numai tehnica dar şi principiile dinamicei leibniziene. Lui îi datoreşte Leibniz deasemenea iniţierea în problemele infinitului şi probabilităţii, aşa cum se puneau învăţaţilor francezi. Cf. P. *Mouy*, Le développement de la physique cartesienne, Paris, 1934.

nitezimal deschid filosofului nostru perspectiva unui fel nou de a înţelege natura, opus celui cartezian.

Public, Leibniz nu ia atitudine împotriva lui Descartes decât un deceniu mai târziu, corespondenţa ni-l arată însă angajat, încă din timpul şederei sale la Paris, în discuţii cu discipolii filosofului francez. Scrisorile către Malebranche critică mai întâi (1674-76) teza identităţii corpului cu întinderea. Mai târziu (1679) critica devine generală: „Descartes spune multe lucruri minunate, era un spirit cât se poate de judicios. Dar cum nu poţi face totul deodată, n'a putut decât să deschidă orizonturi frumoase, fără să ajungă la fundul lucrurilor; şi mi se pare încă foarte departe de adevărata analiză şi de arta de a inventa în general. Căci sunt convins că mecanica îi e plină de erori, fizica lui procedează prea repede, geometria e prea mărginită şi în sfârşit metafizica are toate aceste cusururi împreună". In 1680, Leibniz scrie: „fizica lui Descartes are un mare defect, regulele mişcării pe care le enunţă... sunt aproape toate false. Cum s'a şi demonstrat. Iar principiul său suprem, după care aceiaşi cantitate de mişcare se conservă în univers, e o eroare. Ce spun eu aci, e recunoscut de oamenii cei mai pricepuţi ai Franţei şi ai Angliei".

In sfârşit în 1686 apare în „Acta Eruditorum", periodicul din Leipzig, primul text anti-cartezian, reprodus în „Journal des Savants": „Démonstration brève d'une erreur considérable de M. Descartes et de quelques autres touchant une loi de la nature selon laquelle ils soutiennent que Dieu conserve toujours la même quantité de mouvement, de quoi ils abusent même dans la mécanique". Scrierea aceasta e punctul de plecare al unei polemici care se întinde dealungul anilor până în pragul bătrâneţii filosofului.

In ce constă „eroarea memorabilă" a lui Descartes? Cum arată titlul memoriului, e vorba de principiul conservării mişcării, pe care filosoful francez îşi construise fizica sa. Care e sensul acestui principiu, în sistemul cartezian?

Orice mişcare liberă încetează, după un timp, dela sine; cu alte cuvinte, prin însăşi natura sa, mişcarea tinde spre repaus: acesta e punctul de plecare al fizicei scolastice. Mecanica lui Descartes, dimpotrivă, se construeşte pe principiul inerţiei. Atâta timp cât nu întâmpină obstacole, mişcarea în linie dreaptă perseverează în procesul ei. „Quod in vacuo semel incoepit moveri semper et aequali celeritate movetur". Un principiu de conservare este aşadar punctul de plecare al

fizicei noi. Nici nu se putea altfel. Expresia matematică a naturii, punerea în ecuaţie a fenomenelor, presupune cu necesitate un factor comun şi permanent într'însele. Factorul acesta este în fizica lui Descartes mişcarea, deplasarea masselor în spaţiu. Formula mişcării, produsul m. v (massa multiplicată prin vitesă), exprimă pentru filosoful francez însăş substanţa fenomenelor. Orice schimbare se reduce în natură la mişcare. Cantitatea acesteia nu variază în univers. Postulată mai întâiu de principiul inerţiei, pentru fiecare mişcare în parte, conservarea este considerată aşadar din nou, global, pentru suma totală a mişcării din univers. Acesta este sensul principiului constanţei cantităţii de mişcare, pe care îl găsim la baza legilor şocului. El regulează compunerea mişcărilor în natură. Lumea întreagă e astfel cuprinsă într'o formulă unică, expresia supremă a ştiinţei noi, pentru care a înţelege însemnează a identifica, a pune în ecuaţie.

Ecuaţia matematică rămâne şi pentru Leibniz, forma necesară a fizicei. In sensul acesta, dinamica lui continuă spiritul cartezian[1]). Ceiace respinge el este numai formula lui Descartes, invariantul postulat de înaintaşul său. Nu cantitatea de mişcare (m. v) este constantă în univers, ci cantitatea de forţă (m. v^2). Greşeala lui Descartes stă în faptul că n'a ştiut să deosebească aceste două concepte[2]). In mecanica lui, mişcarea face oficiu de cauză. Experienţa arată însă că formula cauzei mecanice e deosebită de a mişcării. Leibniz introduce pentru ea conceptul *forţei* producătoare de travaliu.

Aceasta e schema argumentării lui Leibniz în opusculul din 1686 şi în scrierile polemice care-i urmează. Demonstraţia se sprijină pe de o parte pe principiul echivalenţei cauzei cu efectul, pe de alta, pe legile lui Galileu. Ea arată că evaluarea forţei nu se face prin cantitatea de mişcare, ci prin travaliul efectuat; de pildă prin înălţimea la care poate ridica

---

1) „Quoiqu'il se trompe dans sa physique en posant pour fondement la conservation de la même quantité de mouvement, il a donné occasion par là à la découverte de la vérité qui est la conservation de la même quantité de force, qu'on sait être différente du mouvement".

„Tout son système du monde et de l'homme, quelque imaginaire qu'il soit, est pourtant si beau qu'il peut servir de modèle à ceux qui chercheront les causes véritables".

2) Cf. Discours de métaphysique, art. XVIII. „... Ainsi ils ont cru que ce qui peut se dire de la force se pourrait aussi dire de la quantité de mouvement. Mais, pour montrer la différence..." Ibidem concluzia: „... Donc il y a bien de la différence entre la quantité de mouvment et la force, ce qu'il fallait montrer".

o greutate determinată. Formula forței ne-o dă așadar produsul massei prin *spațiu*, sau, dacă folosim conceptul vitesei, produsul massei prin *patratul* vitesei, potrivit legilor lui Galileu [1]).

In fond eroarea lui Descartes vine dintr'un abuz al punctului de vedere static. Geometrismul mecanicei sale, l-a împiedicat să vadă specificul problemei dinamice. In adevăr, dacă formula mișcării ajunge pentru expresia exactă a fenomenelor de echilibru, accelerația nu se poate concepe fără ideia de forță [2]).

Fizica lui Leibniz distinge așadar două formule acolo unde cea carteziană cunoscuse una singură: forța vie și cantitatea de mișcare au rosturi deosebite în mecanică.

Care dintre ele este conceptul fundamental? Unde trebue căutat factorul care se conservă în univers? Pentru Leibniz nu încape îndoială: factorul acesta este forța. „Il est bien raisonnable que la même force se conserve toujours dans l'univers". In adevăr, dacă forța nu e decât expresia *cauzei* în mecanică, principiul conservării ei este un simplu corolar al axiomei cauzalității, după care: *există echivalență perfectă între cauză și efect* [3]). Un corp căzând desvoltă exact atâta forță câtă

1) Iată o formulare deosebit de scurtă, cuprinsă într'o scrisoare către Huygens: „J'estime la puissance ou force par la quantité de l'effet; par exemple la force d'élever une livre à un pied est le quart de la force capable d'élever une livre à quatre pieds, à quoi on n'a besoin que du double de la vitesse; d'où il s'ensuit que les forces absolues sont comme les carrés des vitesses". Citat de L. Brunschvicg, op. cit pag. 297.

Acțiunea pe care o săvârșești parcurgând 2 Kilometri în 2 ore, zice Leibniz altă dată, încercând o demonstrație a priori, este de patru ori nu doar de două ori mai mare ca acțiunea de a parcurge un Kilometru în două ore; căci mai întâiu actul de a parcurge un Kilometru într'o oră este dublul aceluia de a parcurge un Kilometru în două ore; iar actul de a face 2 Kilometri în două ore este dublul actului de a face 1 Kilometru într'o oră: „acțiunile sunt proporționale cu patratul viteselor".

2) Ce qui a contribué le plus à confondre la Force avec la Quantité de Mouvement, est l'abus de la Doctrine Statique. Car on trouve dans la Statique, que deux corps sont en échilibre, lorsqu'en vertu de leur situation leurs vitesses sont réciproques à leurs masses ou poids, ou quand ils ont la même quantité de mouvement. Cela, dis-je, arrive seulement dans le cas de la *Force morte*, ou du Mouvement infiniment petit, que j'ai coutume d'appeler Sollicitation, qui a lieu lorsqu'un corps pesant tâche à commencer le mouvement, et n'a pas encore conçu aucune impetuosité; et cela arrive justement quand les corps sont dans l'Equilibre, et tâchant de descendre s'empêchent mutuellement. Mais quand un corps pesant a fait du progrès en descendant librement, et a conçu de l'impétuosité ou de la *Force vive*, alors les hauteurs auxquelles ce corps pourrait arriver ne sont point proportionelles aux vitesses, mais comme les carrês des vitesses". Cf. Essai de Dynamique sur les Lois du mouvement.

3) „Ma maxime fondamentale des Mécaniques tirée de la Métaphysique est que la cause et l'effet entier sont toujours équivalents, en sorte que l'effet, s'il y était tourné tout entier, pourrait toujours reproduire sa cause précisément, et ni plus et ni moins". Natura exclude „ . . . tout ce qu'on peut inventer pour le mouvement perpétuel mécanique où la cause serait surpassée par son effet". Scrisori din anii 1696—97 citate de *L. Brunschvicg*, L'Expérience humaine et la causalité physique, pag. 216.

consumă în căderea sa: acceleraţia pe care o dobândeşte reprezintă o forţă capabilă să-l ridice la înălţimea dela care a căzut[1]). Numai plecând dela acest principiu se poate evita absurditatea mişcării perpetue şi a creaţiei din nimic. Descartes însuşi n'a putut vorbi de conservarea mişcării decât identificând-o tacit cu forţa producătoare de travaliu. Identitatea aceasta nu există însă, cum am văzut, decât în limitele staticei.

Distincţia între forţa vie şi mişcare, are urmări importante pentru sistemul leibnizian. In fizica lui Descartes, mişcarea însăşi era cauză. In acest chip, cauzalitatea fizică dobândea un caracter oarecum sensibil: cauze şi efecte se desfăşurau pe un plan unic, sub forma unei succesiuni de mişcări. Mecanica întreagă devenea o disciplină intuitivă, o simplă descriere de fenomene spaţio-temporale. Legile şocului erau expresia ei cea mai fidelă. In dinamica leibniziană dimpotrivă, cauzalitatea nu mai cade sub simţuri. Cauza mecanică, forţa, se obţine prin calcul, nu se mai intueşte. Ce sens concret poate avea simbolul v^2? Ridicarea vitesei la patrat e un pur artificiu matematic, fără corespondenţă sensibilă.

Concepţia pe care o are asupra cauzalităţii mecanice desparte aşadar pe Leibniz de înaintaşul său. Mecanismului mişcării el îi opune un dinamism, o mecanică a forţei. Desigur, cauzalitatea nu e înţeleasă de Leibniz calitativ, ca în fizica lui Aristotel. Sensul ei e matematic, întocmai ca pentru Descartes. Echivalenţa cauzei cu efectul nu este numai principiul care o guvernează, ci însăş definiţia ei. Nu este cauzalitatea o simplă expresie a principiului raţiunii suficiente?

In sensul acesta, introducerea conceptului de forţă nu poate însemna o întoarcere la forţele oculte ale scolasticei, cum pretindeau adversarii dinamismului. Forţa este o cantitate pasibilă de evaluare precisă. Leibniz n'a renunţat niciodată la expresia matematică a fenomenelor, dimpotrivă a dus-o mai departe. Nu e totuş mai puţin adevărat că idealul ştiinţei carteziene a fost părăsit. Dinamica nu mai este o geometrie a mişcării. Leibniz reneagă scrierea sa din 1672, concepută în spiritul lui Descartes.

Deosebirea celor două discipline iese în plină lumină, dacă luăm în considerare categoriile pe care se construesc,

1) Exemplul pendulului este, cum vedem, ilustraţia cea mai limpede a principiului conservării forţei. Huygens foloseşte mai întâi acest principiu în mecanică. Invăţatului olandez îi datoreşte Leibniz argumentele criticei sale împotriva fizicei carteziene.

sensul lor filosofic. In reacție contra scolasticei, fizica lui Descartes respingea orice concept depășind existența actuală. Virtualitatea nu-și găsește loc în cadrul mecanicei mișcării. *Latențe, capacități* și *virtuți* sunt concepte străine de spiritul ei. Dimpotrivă, Leibniz face din virtualitate conceptul central al fizicei sale. In mecanica sa, principiul cauzalității nu mai guvernează *realitatea* mișcării, ci forța, *capacitatea* de a produce travaliu. Factorul permanent în natură, substanța fenomenelor, nu mai este o existență actuală, ci o simplă potențialitate. Capacitatea de a produce efect, forța, se conservă în univers.

Putem spune că însăși categoriile ontologiei carteziene au fost părăsite de Leibniz. Tipul de înțelegere s'a schimbat dela un gânditor la celălalt. O adevărată prăpastie s'a deschis între cele două sisteme.

Conceptul forței aparține deopotrivă fizicei și metafizicei lui Leibniz. Desigur, înțelesul său nu rămâne acelaș dela o disciplină la cealaltă. In fizică, forța e solidară cu lumea fenomenelor, în metafizică, ea joacă rol de substanță [1]). Leibniz distinge așadar forța *primitivă*, constituind esența însăș a realității, de cea *derivativă*, fenomenală [2]). Termenii întrebuințați arată totuș limpede relația celor două concepte: forța derivativă e o simplă limitare a celei primitive, rezultă din conflictul forțelor primare între ele [3]). Mai mult însă, rolul metafizic al forței este pregătit de funcția pe care ea o îndeplinește în mecanică. Chiar în mecanică, forța intervine cu titlul de *realitate* deplină, chemată să scoată știința din relativismul mișcării. In adevăr, concepută ca o pură schimbare de poziție, mișcarea n'are existență deplină, ea poate fi atribuită, cu acelaș temeiu, oricărui corp din sistemul în care se produce. Totul atârnă de punctul de vedere pe care îl alegem pentru exprimarea deplasării. In astronomie, de pildă, ipotezele care

1) Deosebirea aceasta a făcut pe L. Couturat și pe E. Cassirer să conteste orice influență dinamicei asupra metafizicei lui Leibniz. Părerea lor e însă greu de conciliat cu mărturia repetată a filosofului, de care pomeneam mai sus. Pentru discuția acestei probleme trebue consultat *M. Guéroult*, Dynamique et Métaphysique leibniziennes, 1934, mai ales pag. 107—108 și întreg capitolul VII.

2) „Vires quae ex massa et velocitate oriuntur derivativae sunt et ad aggregata seu phaenomena pertinent". Scrisoare către de Volder.

3) „Duplex est *Vis activa* (quam ... non male virtutem appelles) nempe ut *primitiva*, quae in omni substantia corporea per se inest (cum corpus omnimodo quiescens a rerum natura abhorere arbitrer), aut *derivativa*, quae primitivae velut limitatione, per corporum inter se conflictus resultans varie exercetur. Et primitiva quidem animae vel formae substanțiali respondet." Specimen dynamicum, 1695.

dau socoteală de mişcarea corpurilor cereşti au toate aceiaş îndreptăţire, atâta vreme cât facem abstracţie de forţele reale în joc. Singură consideraţia forţei ne scoate din relativitate: „Pentru a putea spune despre ceva că se mişcă, trebue să luăm în considerare nu numai schimbarea relativă a situaţiei sale, ci şi cauza schimbării, forţa sau acţiunea în joc". Chiar în mecanică aşadar forţa este „adevăratul absolut".

Concluzia aceasta se întăreşte, dacă analizăm conceptul însuşi de mişcare. Redusă la simpla schimbare de poziţie, cum voia Descartes, ce este mişcarea? O pură succesiune de situaţii şi de momente, lipsită de orice unitate. Deplin, mişcarea nu există în nici un moment al timpului, părţile sale nefiind coexistente. Forţa, dimpotrivă, având caracter de tendinţă, înfrânge timpul; ea nu se epuizează în momentul în care există, prezentul ei cuprinde în sine viitorul apropiat [1]). Forţa dă unitate elementelor mişcării, ea este puntea care leagă împreună dubla exterioritate a momentelor şi poziţiilor acesteia. Ea constitue aşadar realitatea mişcării [2]).

Metafizica forţei.

Metafizica forţei apare sub formă de articole publicate în „Acta Eruditorum Lipsiensium" şi în „Journal des Savants". Cele mai importante sunt: „*Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*" (1691), „*De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*" (1694) şi „*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*" (1695). Cum se vede din titlul lor, Leibniz urmăreşte o reformă a *filosofiei prime*, pe calea unui nou concept al substanţei. Metoda de care se serveşte este analiza ştiinţelor naturii, sub raportul principiilor, procedare strict obiectivă.

Punctul de plecare îl face, ca totdeauna, critica tezei carteziene. Dacă întinderea ar constitui esenţa corpurilor, atunci lungimea, lăţimea şi adâncimea ar ajunge pentru explicarea proprietăţilor lor. Există totuşi în corpuri o însuşire pe care întinderea n'o poate explica, *inerţia naturală*, rezistenţa pe care o opun mişcării, în măsura massei lor. Acelaş lucru îl constatăm analizând şocul. Intinderea fiind indiferentă la mişcare

1) „Vis autem derivativa est ipse status praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit", scrisoare către de Volder.

2) „Motus . . . nunquam existit . . . quia nunquam totus existit quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet". Specimen dynamicum, 1695.

şi repaos, după principiile lui Descartes ar fi de aşteptat ca un corp, întâlnind pe altul în stare de repaos, să-l ia cu sine fără a pierde nimic din vitesa care-l animă. Experienţa arată însă că vitesa aceasta se micşorează şi anume în proporţie cu massa corpului ciocnit. Dacă massa în repaos e mult mai mare decât a corpului în mişcare, acesta e aruncat înapoi, fără să fi clintit sensibil din loc pe celălalt.

Concluzia? Materia nu se reduce la întindere. Trebue să admitem în ea un principiu „superior", de ordin „metafizic", *substanţa*, definită prin acţiune şi forţă [1]). Principiul acesta dă corpului capacitatea de a rezista; rezistenţă şi inerţie sunt expresia *acţiunii* cu care el răspunde la presiunea pe care o suferă.

Corpurile nu sunt aşadar simple modalităţi ale întinderii, cum voia Descartes, ci substanţe individuale, capabile de acţiune. Pentru definiţia noului concept al substanţei, Leibniz a recurs la ideia forţei. Ideia aceasta trebue însă deosebită de noţiunile similare pe care le folosea filosofia scolastică. Forţa (vis activa) nu se confundă cu *facultatea* scolasticilor, nu e o *posibilitate* goală, cerând intervenţia unei cauze externe ca să se actualizeze. Ea închide în sine un început de acţiune, o solicitare (conatus), în virtutea căreia trece la act îndată ce nu mai întâmpină obstacole. Exemplele cele mai potrivite ca s'o ilustreze sunt tensiunea exercitată de o greutate asupra frânghiei de care e suspendată, sau încordarea arcului întins [2]).

Recursul la acţiune face originalitatea conceptului leibnizian al forţei. *Acţiunea* devine pentru el caracterul distinctiv al *substanţei* însăş: *„la substance est un être capable d'action"*. Leibniz nu se sfieşte să identifice existenţa veritabilă cu acţiunea: *quod non agit, non existit; quod agit est substantia singularis.*

Critica noţiunii carteziene a substanţei ia alteori calea dialecticei abstracte. Argumentarea se sprijină, de data aceasta, pe analiza conceptului întinderii.

Ce este întinderea? Pentru Descartes şi pentru discipolii lui, o idee simplă, tipul ideii clare şi distincte. E firesc s'o găsim, în sistemul lor, la temelia ştiinţei naturii. Pentru Leibniz, dimpotrivă, ideia aceasta ridică o problemă din cele mai grele, problema continuităţii. Divizibilitatea nesfârşită face

1) Cf. Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue.

2) Cf. De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.

din orice realitate continuă un „labirint" în care spiritul se rătăceşte.

Ce este întinderea dacă nu punere multiplicată a unui element, repetiţia unei *unităţi iniţiale?*[1]) Natura elementului întinderii pune însă o problemă insolubilă. In adevăr, elementul acesta e sau el însuşi întins (punct fizic) şi atunci nu este ultim, sau lipsit de întindere (punct matematic) şi atunci nu poate genera întinderea. Construcţia întinderii din elemente spaţiale este aşadar o întreprindere absurdă. Părţile întinderii nu sunt anterioare totului pe care-l compun, ci posterioare lui, rezultă din diviziunea ei în fracţiuni care depind de arbitrul nostru. *Elementele* întinderii nu au aşadar existenţă proprie. Odată cu ele însă, întinderea însăş îşi pierde caracterul substanţial. Departe de a constitui esenţa corpurilor, ea cade în rândul calităţilor secundare. Spaţiul şi împreună cu el timpul şi mişcarea, sunt pure *fenomene*. Tot ce e continuu este ideal[2]). Realitatea, dimpotrivă, este discretă. Ea presupune unităţi ultime, cu caracter substanţial, constitue un agregat[3]). Să vedem mai de aproape, care e natura acestor unităţi şi a totului pe care-l alcătuesc.

Leibniz a respins soluţia mecanistă. Nici întinderea carteziană, nici atomii insecabili nu constituiesc pentru el un răspuns la problema substanţei. Mecanismul nu rezistă criticei filosofice. „...După multă meditaţie înţelesei că este cu neputinţă să găsim principiile unităţii adevărate în pura materie pasivă, căci într'însa totul e simplă colecţie, grămadă de părţi la infinit.. Fui nevoit aşadar să recurg la un *atom formal*,

1) „L'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu, une pluralité, un continuité et coexistence de parties . . . Outre l'étendue il faut avoir un sujet, qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être répétée". Journal des Savants 1691.

2) „L'espace bien loin d'être substance, n'est pas même un être. C'est un ordre, comme le temps . . . La continuité este une chose idéale . . . Dans l'idéal ou continu le tout est antérieur aux parties, comme l'unité arithmétique est antérieure aux fractions qui la partagent et qu'on y peut assigner arbitrairement, les parties ne sont que potentielles; mais dans le réel le simple est antérieur aux assemblages, les parties sont actuelles, sont avant le tout. Ces considérations levent les difficultés sur le continu, qui supposent que le continu est quelque chose de réel et a des parties avant toute division". Scrisoare către Nic. Rémond, Iulie 1714.

3) „ . . . Spatium est continuum quodam, sed ideale. Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis . . . Massa, ejusque diffusio resultat ex monadibus..." Scrisoare către Des Bosses, Iulie 1709.

Ideile acestea aù înrurit adânc meditaţia lui Kant, o jumătate de secol mai târziu. Corespondenţa lui Leibniz cu Clarke, discipolul lui Newton, constitue unul din isvoarele principale ale doctrinei „antinomiilor".

căci o existenţă materială n'ar putea fi în acelaş timp materială şi perfect indivizibilă".

In schimb am văzut orizontul pe care-l deschide metafizicei disciplina dinamicei. Ideia forţei dă sens valabil unor concepte care păreau depăşite pentru totdeauna. „Trebui să restaurez deci *formele substanţiale* aşa de dispreţuite astăzi, dar într'un chip care să le facă inteligibile şi să deosebească funcţia pe care o au de îndeplinit, de abuzul pe care l-au comis în trecut. Găsii astfel că natura lor stă în forţă, de unde urmează ceva analog simţirii şi pornirii din noi; aşa încât trebuesc concepute prin asemănare cu noţiunea pe care o avem despre suflet". Desigur, Leibniz adaugă îndată: „Dar, după cum sufletul nu trebue folosit pentru a explica detaliul economiei corpului animal, tot aşa socotii că nu trebue să ne servim de aceste forme în problemele particulare ale naturii, deşi ele sunt necesare la stabilirea adevăratelor principii generale"[1]).

Cum vedem, Leibniz distinge cu stricteţe planul ştiinţei de al metafizicii. In ştiinţă el rămâne credincios până la sfârşit determinismului modern. Explicaţia matematică a naturei nu cunoaşte nici o rezervă. In metafizică, dimpotrivă, Leibniz deschide larg poarta finalismului, reînvie tezele spiritualismului antic: universul este un sistem de substanţe imateriale, concepute după asemănarea sufletului individual.

Dinamismul lui Leibniz îşi descoperă astfel treptat întreaga lui semnificaţie. Departe de a rămâne până la capăt o doctrină obiectivă, întemeiată pe analiza principiilor mişcării, el face apel în cele din urmă la evidenţa experienţei interne, se întemeiază pe intuiţia spiritului şi a eului.

Pentru consideraţia obiectivă, conceptul forţei păstrează un caracter paradoxal. *Cuprinderea viitorului în prezent* nu are un sens inteligibil câtă vreme rămânem în cadrul realităţii fizice. Paradoxul însă încetează, dacă privim forţa prin categoriile lumii spirituale. Nu stă esenţa spiritului în unitatea diversului? Nu închide fiecare moment al vieţii sufleteşti unitatea întreagă a sufletului în sine? Paradoxul forţei este în fond paradoxul spiritului însuşi când încercăm să-l înţelegem prin categoriile naturii fizice.

Dinamica se prelungeşte astfel dela sine, în metafizică.

---

1) Cf. Système nouveau de la nature et de la communication des substances, § 3.

Ea realizează planul tinereţii lui Leibniz, este o disciplină a mişcării servind de introducere în filosofia spiritului.

Monadologia.

Conceptul pe care se construeşte metafizica leibniziană este, cum am văzut, acela al *substanţei individuale*. El ni s'a definit, până acum, în două momente: ca forţă şi ca suflet. Am văzut contribuţia dinamicei la determinarea lui, să vedem acum ce îi adaogă disciplinele sufletului.

Trebue să observăm mai întâiu că, în filosofia lui Leibniz, sufletul are încă înţelesul larg pe care i-l dădea psihologia aristotelică. In adevăr, Leibniz nu împărtăşeşte părerile carteziene asupra caracterului automat al vieţii animale. In loc să se limiteze la cercul restrâns al conştiinţei reflexive, privilegiul fiinţelor raţionale, psihologia lui îmbrăţişează întregul şir al vieţuitoarelor, cunoaşte o întreagă ierarhie de forme ale vieţii psihice, dela simţirea confuză până la apercepţia clară şi distinctă. Sufletul este aşadar, prin funcţia lui, un principiu biologic general, legat de toate manifestările vieţii. Folosit de Leibniz la interpretarea noţiunii de substanţă, principiul acesta îşi lărgeşte încă raza de acţiune până la îmbrăţişarea universului întreg. Sistemul lui Leibniz este un *panvitalism* şi în acelaş timp un *panpsihism*. Unităţile ultime din care e alcătuită realitatea posedă „ceva vital", sunt înzestrate cu „un fel de percepţie", în virtutea căreia exprimă, fiecare din punctul său de perspectivă, universul întreg.

Unităţile acestea Leibniz le numeşte mai întâiu „puncte metafizice" şi „atomi de substanţă", ca să sublinieze ce le apropie şi ce le desparte de concepţiile mecaniste [1]). Incepând din 1696, el întrebuinţează un termen nou, acela de „monadă" [2]), care va da numele său întregului sistem.

---

1) „Il n'y a que les atomes de substance c'est-à-dire les unités réelles et absolument destitutées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses... On les pourait appeler points métaphysiques... Les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais cé ne sont que des modalités: il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels"... Système nouveau de la nature et de la comunication des substances, § 11.

2) Termenul acesta pare să fi fost inspirat lui Leibniz de gânditorul flamand van Helmont, cu care filosoful nostru se găsea la această epocă în corespondenţă. Cuvântul monadă fusese însă folosit cu mult mai înainte, în filosofie. Giordano Bruno îl punea la baza sistemului său.

Monada e aşadar substanţa imaterială din care se construeşte realitatea lumii. La determinarea acestui concept toate disciplinele positive şi-au adus contribuţia, mai întâiu mecanica, apoi biologia şi psihologia. Nu este chemată substanţa să dea explicaţie ultimă întregei fenomenalităţi cosmice? Totuş, dacă în primele expuneri ale sistemului argumentarea mecanică joacă un rol important, în cele de mai târziu ea îşi pierde însemnătatea; reflexia de ordin biologic şi psihologic devine precumpănitoare.

Structura organismelor, transmiterea vieţii prin mijlocirea germenilor, origina şi sfârşitul ei preocupă pe Leibniz în gradul cel mai înalt. Corespondenţa cu Swammerdam şi Leewenhoek, învăţaţii olandezi care întrebuinţau pentru prima dată microscopul la deslegarea enigmelor lumii organice, reînvie interesul filosofului nostru pentru speculaţiile vitaliste ale Renaşterii. Descoperirea celulei şi a germenilor seminali sunt pentru el o verificare şi un prilej de adâncire a propriilor sale idei asupra substanţei.

Ce aducea biologia metafizicei leibniziene, aşa cum o cunoaştem până acum? Desigur în primul rând accentuarea caracterului individual al substanţei. Metafizica lui Leibniz este o metafizică a *individului*. Am văzut ce mare rol joacă în determinarea conceptului de substanţă ostilitatea filosofului nostru faţă de ontologia carteziană a întinderii. Sensul adânc al acestei opoziţii era teama de a vedea lumea corpurilor pierzându-se în spaţiul geometriei. Nu reduce Descartes corpurile la simple modalităţi ale spaţiului? Tendinţa fizicei carteziene către acosmism este evidentă şi inevitabilă. Pentru Leibniz, panteismul spinozist nu e decât concluzia logică a premiselor carteziene.

Restabilirea individului în integritatea existenţei sale, salvarea lui, este motivul adânc din care se explică, în mare parte, desvoltarea metafizicii leibniziene. Definiţia succesivă a substanţei ca forţă, unitate de viaţă şi monadă, constitue un progres în individualizarea ei.

In care domeniu al realităţii se arată oare mai limpede individualitatea decât în acela al vieţii? Individul este punctul de plecare al biologiei. Nu manifestă procesele vieţii, pe toate treptele ei, unitatea legii individuale? Microscopul, dând la iveală universul microorganismelor, descoperea ceva din structura realităţii în genere. Prin prisma vieţii priveşte Leibniz natura întreagă. In locul întinderii omogene, a filosofilor car-

tezieni, ochiul său vede pretutindeni unități discrete, indivizi concreți posedând caracterele vieții. La analiză, unitățile acestea se rezolvă în altele mai inferioare, iar acestea la rândul lor în altele, la nesfârșit. Compoziția naturii e astfel de o subtilitate fără margini. Pe urma biologiei noi, Leibniz ajunge să transpună principiul diviziunii nesfârșite a materiei din domeniul fizicii geometrice, în planul metafizicii sale vitaliste. Lumea e un sistem de unități organice, cuprinse unele într'altele, fără sfârșit. Nu există generație și moarte, în chip strict. Totul se reduce la desvoltarea unor unități mai mari din unități inferioare, sau la contracția celor dintâi în cele din urmă. Geneza și evoluția organismelor nu se înțelege mecanic, prin *epigeneză*, cum credea școala lui Descartes, ci prin *preformismul* cel mai radical. Preexistența în germen, nu agregarea exterioară, explică apariția organelor și funcțiilor în cursul evoluției individuale.

Unitatea vie e așadar pretutindeni punctul unde se oprește cercetarea. Problema individualității însă nu se poate rezolva prin categorii mecanice și geometrice. Spațiul și timpul, conceptele la care căuta să reducă Descartes conținutul științei sale, sunt instrumente de analiză, nu de sinteză. Pentru alcătuirea unui *tot* e nevoe de un principiu deosebit, capabil să *lege* laolaltă momente și poziții distincte. Rostul acesta îl îndeplinea în filosofia antică și medievală *forma* și *ideia*. La ele recurge Leibniz ca să împlinească lipsurile mecanismului modern. In mecanică, mai întâi, am văzut forța luând asupra sa funcțiile formei scolastice, ca să întemeieze, peste succesiunea elementelor mișcării, unitatea ei reală.

In biologie principiul acesta e mai necesar însă decât oriunde. De altfel pe terenul vieții fusese el utilizat mai întâiu de cei vechi. Dublul aspect pe care îl prezintă orice proces vital, *desfășurat* în spațiu și timp și totuși constituind o unitate indivizibilă, nu putea fi înțeles fără a recurge la un factor de ordin sufletesc. Factorul acesta apare cu toată claritatea în reflexia omului asupra vieții sale interne, el este unitatea eului propriu. In curgerea fenomenelor psihice, eul constitue un factor permanent, identic cu sine în cursul timpului. Factorul acesta se manifestă ca un centru de activitate spontană, în el își are izvorul fluxul fenomenelor. Intreg procesul conștiinței constitue o unitate în care trecutul e cuprins în prezent care la rândul său poartă în sine promisiunea viitorului.

In intuiţia eului se manifestă astfel cu deosebită claritate natura şi atributele substanţei în genere: „Nous sommes... innés à nous-mêmes, et puis que nous sommes des êtres, l'être nous est inné, et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes"[1]). Aici îşi are sursa întreagă ontologia lui Leibniz. Conceptele ei fundamentale, existenţă şi unitate, substanţă şi acţiune, au caracter reflexiv. Intuiţia eului se traduce într'un sistem de noţiuni intelectuale, servind de instrument pentru cunoaşterea realităţii în genere: „Outre le sensible et l'imaginable, il y a ce qui n'est qu'intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moy même... Et comme je conçois que d'autres êtres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourrait le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en général, et c'est aussi la considération de moy-même qui me fournit d'autres notions de métaphysique, comme de cause, effet, action, similitude etc."[2]).

Rolul pe care-l joacă intuiţia cugetării în filosofie e una din temele în care Leibniz continuă tradiţia carteziană. „Ego cogito" rămâne punct de plecare pentru el ca pentru înaintaşul său. Conţinutul reflexiei nu e totuş acelaş la unul şi la celălalt. Pentru Leibniz, odată cu eul cugetător, reflexia descoperă, în acelaş chip imediat, fenomenele asupra cărora se îndreaptă cugetarea. Raportul eului la fenomene constitue faptul originar al conştiinţei, sub care nici o analiză nu poate pătrunde. Existenţa eului se înfăţişează ea însăşi reflexiei ca o activitate de reprezentare, ca o punere de fenomene.

Pe calea aceasta ideia substanţei în genere câştigă o nouă adâncime Activitatea prin care se definea, dela prima sa concepţie, e o activitate spirituală, analoagă procesului reprezentării. Monada, zice Leibniz, este oglinda vie a universului, privit dintr'un punct de perspectivă. *Percepţia şi apetitul* (impulsia în virtutea căreia trece dela o percepţie la alta), sunt cele două forme ale activităţii sale. Existenţa monadei, putem spune, stă în funcţia sa de reprezentare[3]). Metafizica lui Leibniz

1) Formule cu conţinut identic se găsesc din abundenţă, mai ales în „Nouveaux Essais sur l'entendament humain",

2) Cf. „Sur ce qui passe les sens et la matière". Scrisoare către regina Prusiei din 1702.

3) „... Monades nihil aliud sunt quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena ..." Scrisoare către des Bosses, citată de L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, pag. 392.

este o metafizică a cunoaşterii. Actualismul şi intelectualismul sunt noile caractere cu care ni se înfăţişează.

In lumina aceasta, sistemul leibnizian apare ca o filosofie idealistă, chemată să pregătească drumul meditaţiei lui Kant şi a filosofilor post-kantieni. Structura doctrinei rămâne totuşi, până la sfârşit, nedecisă. Perspectiva subiectivă se întâlneşte cu cea obiectivă, dogmatică, chiar în scrierile din urmă ale sale. Acesta e cazul Monadologiei din 1714, expunerea cea mai complectă, deşi întrucâtva populară, a sistemului leibnizian. Conţinutul ei îl cunoaştem întrucât priveşte natura monadei însăşi. Rămâne să vedem problemele pe care le pune *sistemul* substanţelor, monadologia.

Divergenţa între concepţia monadei şi sistemul monadologiei a isbit adesea pe comentatorii lui Leibniz. Dacă monada e concepută prin analogie cu eul nostru subiectiv, sistemul monadelor se întemeiază pe argumente pur obiective: numărul infinit al lor răspunde diviziunii nesfârşite a materiei, a cărei realitate metafizică o constituiesc; de fiecare punct al spaţiului monadologia leagă acţiunea unei forţe imateriale, a unui centru sufletesc.

Care poate fi însă valoarea acestei argumentări într'o filosofie care a renunţat definitiv la realitatea spaţiului? [1]). Cum se împacă localizarea monadelor cu imaterialitatea lor? Trebue să recunoaştem că, sub acest unghiu, sistemul nu e lipsit de echivoc [2]). Aşa se explică interpretările deosebite care i s'au dat, când în sensul unui realism al forţei, când în acela al unui idealism al conştiinţei.

După expunerea de până aci, caracterul spiritualist al doctrinei nu poate fi totuş pus la îndoială. Ideia forţei nu are pentru Leibniz înţelesul vulgar al *unei acţiuni la distanţă.* In privinţa aceasta, polemica filosofului cu Clarke, în anul din urmă al vieţii sale, e hotărîtoare [3]). In metafizica lui

1) Sursa principală pentru cunoaşterea ideilor lui Leibniz asupra spaţiului este corespondenţa filosofului cu Samuel Clarke, discipolul lui Newton. Opoziţia între concepţia newtoniană a spaţiului absolut şi relativismul leibnizian, pentru care spaţiul, ca şi timpul de altfel, este un simplu sistem ideal, destinat să servească la ordonarea fenomenelor, este deosebit de importantă în desvoltarea filosofiei ulterioare. In scrisoarea din urmă a lui Leibniz, § 47 conţine o subtilă descriere a genezii ideii de spaţiu.

2) Pentru Bertrand Russell, leibnizianismul este un continuu efort de a elimina din doctrina substanţei premisele spaţiului şi timpului, premise de care totuş sistemul său nu se poate lipsi.

3) Leibniz combate teoria gravitaţiei universale tocmai pe acest temeiu. In ochii lui, mecanica lui Newton constitue o retrogradare la fizica forţelor oculte. E interesant de observat însă, că nici adversarii săi nu sunt de altă

Leibniz, spaţiul nu e condiţia ci rezultatul acţiunii forţei. Tot ce posedă întindere e simplu agregat, lipsit de existenţă substanţială. Mărimea, întinderea şi figura, conceptele de temelie ale mecanismului, sunt numai „fenomene bine fundate". Adevărul ştiinţei nu depăşeşte ordinea obiectivă şi previziunea fenomenelor. Singură metafizica exprimă realitatea ultimă a lumii. Primul caracter al acestei realităţi e însă simplitatea, lipsa de compunere, deci refuzul spaţialităţii.

Pluralismul substanţelor pune metafizicii lui Leibniz problema grea a raporturilor lor. Desbătută de şcoala carteziană sub forma relaţiilor dintre spirit şi corp, problema aceasta se generalizează în filosofia lui Leibniz, priveşte raportul substanţelor în genere. Desigur, monismul leibnizian schimbă întrucâtva poziţia problemei. Deşi scrierile sale folosesc adesea limbajul dualist al metafizicii cartesiene, pentru Leibniz sufletul şi corpul nu mai sunt două substanţe eterogene: monada face realitatea uneia ca şi a celeilalte. In unitatea organismului, totul se reduce la o ierarhie şi o coordonare de principii monadice. In schimb spiritualismul leibnizian agravează problema „comunicării substanţelor". In adevăr, necunoscând exterioritatea, spiritul exclude orice influenţă externă asupra sa. Monada nu poate fi închipuită în interacţiune cu alte monade. Critica pe care o fac filosofii ocazionalişti acţiunii tranzitive e confirmată şi întărită de metafizica monadelor. Monada e o lume închisă, centrată asupra unui principiu intern; este expresia metafizică a experienţei noastre subiective.

Acesta e totuşi numai un aspect al lucrurilor. In adevăr, deşi „lipsită de ferestre", deşi închisă asupra sa, monada îşi reprezintă universul. „Automatul" acesta „imaterial", cum o numeşte Leibniz, după Spinoza, e o adevărată oglindă a cosmosului. Desigur o oglindă *vie*, producând spontan imaginea universului. Intocmai cum în filosofia mecanică fiecare atom cuprindea în determinările sale de poziţie şi de mişcare acţiunile tuturor celorlalţi atomi, a căror rezultantă era, fiecare monadă oglindeşte în reprezentările ei întregul univers al monadologiei. De aici paradoxul unei *interdependenţe* a monadelor tot atât de complectă şi de radicală ca şi *independenţa* lor.

---

părere în privinţa acţiunii la distanţă. Sensul gravitaţiei, după Clarke, este acela al unui simplu concept matematic cu funcţie precisă în calculul fenomenelor. Inţelesul lui real pune o problemă care iese din cadrul fizicei newtoniene.

Aşa se pune problema comunicării substanţelor, una din cele mai desbătute ale filosofiei lui Leibniz. Soluţia filosofului este denumită de el *armonie prestabilită.* Ea presupune o ordine iniţială în creaţia lumii, în virtutea căreia activitatea autonomă a diferitelor monade se acordă în fiecare moment al timpului.

Pentru ilustrarea acestei armonii, Leibniz întrebuinţează deseori imaginea populară a ceasurilor, regulate de mecanic cu atâta precizie, încât în tot cursul funcţionării lor rămân în cel mai perfect acord [1]). Sensul filosofic al soluţiei este însă mai adânc decât îl arată limbajul acesta exterior. Natura monadelor nu se defineşte independent de restul universului, nu cere o acordare ulterioară cu totul din care fac parte. Dimpotrivă, esenţa monadei stă, cum am văzut, în raporturile sale cu totul, în reprezentarea universului [2]). Acordul reprezentărilor dă sensul ei adânc armoniei cosmice. Fiecare monadă posedă o lege proprie în virtutea căreia îşi produce şirul reprezentărilor sale. Leibniz o compară cu legea matematică a unei serii numerice. Sistemul acesta de serii constitue universul monadologiei. Analogia lor, corespondenţa ideală a termenilor care le compun, Leibniz o exprimă metafizic vorbind de universul *unic* pe care îl reprezintă mulţimea monadelor. Monadele sunt perspective multiple asupra aceleiaşi realităţi.

Intâlnim aci o răsturnare de probleme, tipică pentru filosofia modernă. Dacă în filosofia scolastică punctul de plecare se găsea în *lume,* realitatea lucrurilor servind la explicarea fenomenelor conştiinţei, în metafizica lui Leibniz, credincioasă în privinţa aceasta tradiţiei carteziene, punctul de plecare este conştiinţa, mai exact pluralitatea conştiinţelor: lumea este numai un derivat, expresia armoniei monadelor.

E adevărat că pluralismul eurilor limitează idealismul iniţial, introduce, cum spuneam mai sus, un punct de vedere obiectiv care schimbă întrucâtva sensul tezei carteziene. Nu mai e vorba de simpla evidenţă a lui „je pense", ci de un adevărat postulat cu caracter ontologic. Idealismul leibnizian este ancorat într'o metafizică spiritualistă. Pe multiplicitatea monadelor se construeşte lumea sensibilă ca un sistem de „fenomene bine fundate".

1) A se vedea în special articolul intitulat „troisième èclaircissement du Système de la nature etc", Journal des Savants, Noembrie 1696,

2) „Ego vero nullam esse substantiam censeo quae non relationem involvit ad perfectiones omnes quarumcumque aliarum". Scrisoarea către de Volder, 1702.

Faptul armoniei cosmice, într'o lume de substanţe autonome, constitue pentru Leibniz o probă nouă a existenţei lui Dumnezeu. „Dumnezeu singur face legătura şi comunicarea substanţelor; printr'însul fenomenele unora se acordă cu ale celorlalţi; prin el există aşadar realitate în percepţiile noastre"[1]). Mai mult decât atât, armonia este chipul însuş prin care se manifestă credinciosului divinitatea: „Visio beatifica seu intuitio Dei de facie ad faciem est contemplatio universalis harmoniae rerum. Quia Deus, seu mens universi, nihil aliud est quam rerum harmonia, seu principium pulchritudinis in ipsis„[2]).

Acordul spiritelor îşi găseşte astfel în sistemul leibnizian o soluţie originală, deosebită nu numai de a metafizicii scolastice, dar şi de a platonismului discipolilor lui Descartes. Dacă pentru realismul vechiu puntea între spirite o constituia lumea obiectelor, considerate ca existenţe în sine, cu caracter oarecum public, în sistemul lui Malebranche, comuniunea conştiinţelor se face în spiritul divin. „Logosul" îmbrăţişează mulţimea conştiinţelor individuale, în el îşi găsesc acestea adevărul şi unitatea. Comunicare în lume, deoparte, comuniune în Dumnezeu (în spirit) de alta, acestea erau soluţiile pe care le găsea Leibniz înaintea sa. Filosoful nostru le respinge pe amândouă. Poziţia sa îi interzice principial realismul lumii sensibile, individualismul metafizicei sale îl împiedică să primească concepţia platonică a spiritului. Spiritul nu e unul, individualitatea şi multiplicitatea nu sunt simple iluzii ale cunoaşterii sensibile. Dimpotrivă, spiritul e individual şi multiplu, aşa cum ni-l arată experienţa internă.

Care este atunci răspunsul lui Leibniz? Răspunsul acesta e mai întâi negativ: nu există comunicare reală între monade. Fiecare constitue o lume pentru sine, necunoscând exterioritatea[3]). Există totuşi armonie între aceste lumi, o armonie ideală, fundată în analogia legilor cari le stăpânesc. Armonia

1) Cf. Discours de métaphysique, art. XXXII.

2) Text inedit citat de J. Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, 1907 pag. 243, n. 3. Cf. L. Brunschvicg, Progrès de la conscience, vol. I. pag. 245.

3) „. . . Chaque substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu. Ainsi tous nos phénomènes . . . ne sont que des suites de notre être; et comme ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature . . . qui fait que nous pouvons faire des observations utiles pour notre conduite qui sont justifiées par le succès des phénomènes futurs . . . cela suffrait pour dire que ces phénomènes sont veritables sans nous mettre en pein. s'ils sont hors de nous et si d'autres s'es apperçoivent aussi: cependant il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondnt en sorte que chacun... se rencontre avec l'autre." Discours, art XIV.

se constitue dincolo de planul conştiinţelor individuale, are un caracter transcendent, un sens teologic.

Dumnezeu e ultimul cuvânt al monadologiei. Monadele sunt considerate de Leibniz ca nişte fulguraţii ale spiritului divin: „Les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation comme nous produisons nos pensées"[1]).

Teologia raţională, cu care se încheie sistemul monadologiei, desăvârşeşte finalismul leibnizian. Universul întreg constitue o ierarhie de substanţe imateriale subordonate unui principiu suprem, un sistem de tendinţe centrate asupra unui scop ultim. Trei sunt treptele acestei ierarhii. Ele se definesc prin tipul de reprezentare specific fiecărui gen de substanţă. Jos se găsesc *monadele pure*, lipsite de reprezentări conştiente. Viaţa lor e o viaţă de somn şi de inerţie. Pe treapta următoare monada e *suflet*, dotat cu sensaţie şi cu memorie. In sfârşit, reflexia face din sufletul omului un *spirit*, capabil de contemplaţia ideilor şi adevărurilor eterne. Nivelurile acestea de viaţă psihică le cunoaştem din experienţa vieţii noastre proprii. Ele ne arată analogia adâncă a tuturor formelor de existenţă în univers. Lumea întreagă tinde către lumina raţiunii. Dela mişcările oarbe ale materiei brute până la spiritul omului, totul este aspiraţie spre desăvârşire. Finalismul leibnizian duce la o concepţie optimistă a existenţei, se termină într'o teodicee[2]).

Ideia binelui a prezidat la creaţia lumii. Lumea în care trăim e cea mai bună din câte erau posibile. Numai plecând dela acest principiu putem înţelege ordinea de fapt a lumii. Dacă universul esenţelor şi al posibilului este un univers al identităţii şi al contradicţiei, lumea reală are caracter moral. Totul în ea a fost conceput spre cel mai mare bine al nostru. Monadele superioare alcătuiesc o societate a spiritelor, al cărei monarh e Dumnezeu. In serviciul lor se găseşte întreaga organizare a lumii.

Inainte de a părăsi sistemul monadelor, să mai aruncăm o privire asupra lui.

Am subliniat în cursul expunerii noastre importanţa motivului individualităţii pentru filosofia lui Leibniz. L-am văzut câştigând treptat în importanţă, dela prima reacţiune a filo-

1) Cf. Discours de métaphysique, art. XIV.

2) Am rezervat analizei Theodiceii câteva pagini speciale, la sfârşitul metafizicii lui Leibniz.

sofului împotriva metafizicii carteziene a întinderii, până la constituirea monadologiei. Intuiţia eului aduce ultimele trăsături în determinarea substanţei. Analogia cu eul fixează definitiv caracterul individual al monadei.

Dacă în filosofia scolastică principiul individuaţiei avea caracter obiectiv, se găsea în determinările de spaţiu şi de timp ale substanţei corporale, pentru Leibniz calea aceasta nu mai poate duce la ţintă. Fizica nouă, pe care o adoptase, nu mai este o ştiinţă a individului şi a concretului. Procedeele ei nu mai sunt descrierea şi clasificarea. Matematismul modern construieşte individualitatea din concepte. Corpul se reduce pentru el la simpli coeficienţi spaţio-temporali, în cadrul unei formule generale. Dacă ştiinţa veche era o ştiinţă a imaginaţiei sensibile, fizica nouă este o disciplină pur intelectuală, stăpânită de idealul unităţii. Acosmismul este tendinţa sa firească. Inţelegem dece individualismul modern îşi caută temeiul în altă parte decât realismul scolastic. In filosofia lui Descartes „cogito" constituie adevărata barieră în calea unei filosofii a unităţii. Intuiţia existenţei noastre subiective constituie şi pentru Leibniz fundamentul metafizicii sale individuale.

Principiul individuaţiei a trecut din domeniul obiectiv în cel subiectiv. Substanţa individuală nu poate fi justificată decât pe calea reflexiei, aceasta e convingerea spiritualismului modern. E adevărat că reflexia însăşi poate servi ca punct de plecare al unei metafizici moniste. Leibniz respinge însă orice interpretare de acest fel a vieţii sufleteşti. Logosul lui Malebranche ca şi panteismul lui Spinoza sunt criticate de el cu energie. E plină de semnificaţie, din acest punct de vedere, scrierea din 1702 întitulată *„Considérations sur la doctrine d'un esprit universel"*. „Si quelqu'un veut soutenir qu'il n'y a point d'âme particuliere... il sera refuté par notre experience, qui nous enseigne ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'aperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose.

Autrement on tombe dans le sentiment de Spinoza, qui veut qu'il n'y ait qu'une seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut l'un en moi, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre, opinion dont M. Bayle a bien fait sentir le ridicule"[1].

---

1) Discuţia aceasta cu privire la natura spiritului constitue una din temele metafizicii secolului XVII care nu şi-au pierdut încă actualitatea.

Individualismul şi pluralismul aşează metafizica monadelor la polul opus monismului spinozist. Totuşi înrudirea celor două doctrine nu poate fi pusă la îndoială[1]). „Ethica" a exercitat o mare înrâurire asupra lui Leibniz. In adevăr, conceptul monadei păstrează în sine urmele adânci ale definiţiei spinoziste a substanţei. S'a putut spune că monada nu e decât substanţa lui Spinoza multiplicată la infinit.

Afirmaţia pare desigur paradoxală. Nu constitue caracterul *unic şi totalitar*, trăsătura fundamentală a substanţei, în sistemul lui Spinoza? Nu contrazice aşadar pluralismul monadelor însuşi temeiul Ethicei? Şi totuşi monada îmbrăţişează şi ea universul întreg. Este şi ea, în felul ei, unică şi totală. In adevăr, în cadrul monadologiei multiplicitatea şi unicitatea nu se exclud. Aici e marea originalitate a sistemului leibnizian. Monadele sunt *aspecte* ale universului: fiecare închide în sine universul întreg, nu lasă nimic în afară de sine. Totuşi acest unul singur există de un număr infinit de ori, constitue numai unul din nesfârşitele aspecte ale realităţii, văzută din puncte de perspectivă deosebite[2]).

Inţelegem dece monadele n'au ferestre, dece nu acţionează unele asupra altora. Monada nu e o *parte* a universului, asupra acordului căreia cu restul să te poţi întreba. Monada e *totul* însuşi, sub o anumită perspectivă. Multiplicitatea nu există decât pentru spectator, obiectiv rămâne cea mai strictă unitate.

Acesta e sensul adevărat al pluralismului leibnizian faţă de monismul spinozist. Dacă tendinţa lui Spinoza e să obiectiveze viaţa psihică, să vadă în conştiinţa individuală o pură limitare a spiritului divin, o iluzie a „imaginaţiei", tendinţa lui Leibniz e dimpotrivă să interiorizeze lumea obiectivă, re-

---

1) Influenţa lui Spinoza asupra lui Leibniz e dovedită prin mulţimea extraselor şi comentariilor păstrate în biblioteca din Hanovra, cu privire la operele filosofului evreu. Intr'un pasaj de la începutul „Noilor încercări asupra intelectului omenesc", Leibniz însuşi mărturiseşte: „Vous savez que j'étais allé un peu loin et que je commençais à pencher du côté des Spinozistes."

2) „L'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances ... Toute substance est comme un monde entier, et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde". Discours de métaphysique 1686, art. IX.

Incă din 1676 Leibniz scria: „Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam, confuse. Et quamlibet mentem simul percipere quicquid fit in toto mundo ..." „Itaque plurium mentium creatione Deus efficere voluit de universo, quod pictor aliquis de magna urbe, qui varias ejus species sive projectiones delineatas exhibere vellet, pictor in tabula ut Deus in mente." Cf. L. Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, 1903, p. 10.

ducând-o la un simplu fenomen al subiectului. *Monismului obiectiv* al filosofiei spinoziste îi răspunde *pluralismul subiectiv* al monadologiei. „Dacă n'ar exista monade. Spinoza ar avea dreptate".

Nu ne mai poate mira acum analogia monadei cu divinitatea. în aspectele sale fundamentale: „L'âme doit être comparée avec l'univers . . . et même avec *Dieu* . . . plutôt qu'avec un atome matériel"[1]).

Raționalismul leibnizian.

Am înfățișat până acum filosofia lui Leibniz așa cum apare în scrierile sale cele mai cunoscute. Filosofia aceasta ni s'a prezentat ca un sistem spiritualist și finalist. opus tendințelor mecaniste ale cugetării moderne. Am putut urmări reacțiunea filosofului din tinerețea sa până la scrierile din urmă: am văzut-o adâncindu-se treptat până la metafizica idealistă a monadelor. Expunerea noastră a lăsat însă la o parte un întreg aspect al gândirii lui Leibniz pe care ne propunem să-l înfățișăm pe scurt în paginile care urmează. E vorba de aspectul raționalist. logic și matematic. al dactrinei. mai puțin cunoscut fiindcă nu s'a exprimat în public decât parțial și cu prudență.

Logica lui Leibniz n'a fost studiată de aproape decât la începutul secolului nostru. în legătură cu problemele logisticei contimporane. Cunoașterea ei a deschis. cum vom vedea mai târziu. perspective noi interpretării sistemului monadelor. Cât privește matematica. se înțelege că invenția calculului infinitezimal e plină de urmări pentru toată cugetarea filosofului. „Ma métaphysique est toute mathématique". scrie Leibniz în 1394. Nici reciproca însă nu e mai puțin adevărată. In ochii lui Peibniz analiza infinitului își are izvorul în filosofia sa[2]). Incepem cu câteva considerații asupra matematicii lui Leib-

1) Cf. „Réplique aux Reflexions de M. Bayle sur le système de l'harmonie préétablie."

Iată un text și mai elocvent:

„On peut dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu et l'imite autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoique confusément tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent, ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie; et comme toutes les autres substances expriment celle-ci à leur tour et s'y accomodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute puissance du créateur". Discours de métaphysique, IX.

2) „Haec nova inventa mathematica partim lucem accipient a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis autoritatem dabunt". Citat de *L. Couturat*, la Logique de Leibniz. p. IX. n. 1.

niz, ca să ne oprim apoi la logica sa şi la interpretarea panlogistă a sistemului.

Ideia nouă care stă la baza calculului integral este derivarea mărimilor din factorii lor infinitezimali. Deşi practicată în mod aproape curent de matematicienii secolului al XVII, operaţia aceasta nu-şi găsise până la Leibniz expresie raţională. Aici stă originalitatea filosofuluii nostru[1]). Calculul său constitue o întindere a metodei algebrice la problemele infinitului. Integraţia devine astfel o operaţie pur intelectuală, infinitul şi continuitatea nu mai sunt un scandal pentru raţiune.

Matematica nouă are caracter profund genetic. Sub formele definite şi opoziţiile calitative la care rămâneau vechile discipline, ea caută factori şi relaţii elementare, principii de construcţie. Consideraţia dinamică ia locul intuiţiei statice. Caracterul acesta face din analiza matematică limbajul potrivit al unei filosofii în care virtualitatea şi devenirea, sunt categoriile centrale. Conceptele *integralei* şi *diferenţialei* le găsim nu numai la baza dinamicei lui Leibniz, ci în toate domeniile la care s'a aplicat meditaţia filosofului. Ele au influenţat însăşi concepţia substanţei, cum vom vedea îndată.

In mecanică mai întâi, originalitatea dinamicei leibniziene vine în mare parte din aplicaţia procedeelor calculului infinitezimal. Formula ei centrală $m. v^2$, expresia forţei vii, reprezintă integrala eforturilor infinitezimale (sollicitations) acumulate în lungul traectoriei mobilului. Geometria cartesiană, dimpotrivă, nu avea mijloace tehnice pentru expresia fenomenului acceleraţiei. Inţelegem aşadar preferinţa lui Descartes pentru formulele staticei.

Ideia infinitezimalului, procedeul integrării îşi găsesc o aplicaţie deosebit de interesantă în psihologia lui Leibniz. Am văzut întinderea pe care o dă filosoful german acestei discipline. Peste cadrul conştiinţei clare, la care o mărginea şcoala car-

1) Gloria de a fi inventat calculul infinitezimal o împarte Leibniz cu Newton, care folosise mult înaintea lui elementele unui calcul al fluxiunilor. A rezultat de aici o controversă celebră, îndelungată, care a făcut mult rău filosofului nostru în anii din urmă ai vieţii. Posteritatea a stabilit însă în totul originalitatea concepţiei leibniziene. Eşită din meditaţii logice, schiţate încă din epoca adolescenţei sale, desvoltată sub influenţa scrierilor lui Pascal, în timpul şederii sale la Paris, invenţia leibniziană e concepută într'un spirit cu totul deosebit de al celei newtoniene. Dacă cea din urmă este eşită din probleme şi analogii de natură mecanică, a lui Leibniz isvorăşte din reflexia asupra seriilor numerice, se cristalizează în concepte metafizice. Algoritmul folosit de Leibniz face în mare parte fecunditatea superioară a descoperirii sale. El a fost adoptat îndată de matematicienii timpului.

teziană, Leibniz cunoaşte orizontul „micilor percepţii", al trecerilor insensibile, domeniul subconştientului. Aici vede el cheia dinamismului psihic. Percepţiile clare şi distincte sunt adevărate integrări de fenomene infime, jucând rolul diferenţialelor matematice. Dacă n'am percepe fiecare val în parte, cum am mai putea avea impresia globală a vuetului mării? Percepţiile acestea nu sunt însă apercepute distinct de conştiinţă, constitue numai fundamentul obscur al ei.

Calculul infinitezimal apare astfel ca un instrument universal de analiză. Oriunde e trecere insensibilă, evoluţie continuă, fie că este vorba de fenomene mecanice, biologice, sau psihologice, el e instrumentul adevărat al înţelegerii ştiinţifice. Evoluţia şi continuitatea nu sunt însă în natură apariţii accidentale, dimpotrivă ele caracterizează natura în genere. Nu există în sânul naturii opoziţii ireductibile, ci numai diferenţe de grad: *natura nu face salturi*. Repausul nu e decât limita inferioară a mişcării, aşa cum egalitatea este limita neegalităţii. Intre elipsă şi parabolă deosebirea e mare numai pentru ochi, în realitate amândouă sunt expresia unei formule unice: dela una la alta trecerea se face insensibil, prin simpla variaţie a valorii unor parametri. Intre om şi animal, animal şi plantă, deosebirea nu are alt caracter. Pretutindeni opoziţia se rezolvă în continuitatea cea mai desăvârşită. Sensaţia nu e decât o noţiune confuză, aşa cum răul este un bine mai mic. Acesta e sensul principiului continuităţii a cărui importanţă pentru sistemul leibnizian nu poate fi subliniată în deajuns.

Conceptele matematicei noi joacă un rol în însăşi ideia substanţei. Sub înfăţişarea adesea populară în care ne apare acest concept, se ascunde, cum am văzut, un înţeles abstract, pe care Leibniz nu l'a prezentat în adevărata lui lumină decât în corespondenţa sa şi în scrierile postume. Substanţa nu mai e considerată aci ca un *suport ontologic* al accidentelor sale, ci ca un pur principiu de unitate: în locul ontologiei realiste a scolasticilor, o filosofie a spiritului, folosind concepte funcţionale. Substanţa e *legea seriei* fenomenelor, *integrala* lor. Universul întreg e un sistem de serii fenomenale, închizând fiecare în sine o lege originală de producţie. Acordul matematic al legilor stă la baza armoniei cosmice. El este, cum vorbea un text pe care-l citam mai sus, expresia divinităţii însăşi.

Analogia monadei cu eul şi cu sufletul animal, s'a inte-

lectualizat astfel complect, îmbrăcând haina unei formule matematice.

Limbajul acesta matematic se întâlneşte chiar în morala şi în teodiceea filosofului nostru. Pentru Leibniz, ideia binelui şi a perfecţiei nu are sens subiectiv, antropocentric. Ea se defineşte oarecum matematic, prin cantitatea de esenţă pe care o cuprinde realitatea căreia i se aplică. Perfecţie însemnează bogăţie de conţinut logic. Realitatea cea mai desăvârşită este cea care realizează maximum de esenţă, cu minimum de mijloace. Dumnezeu procedează ca un arhitect, creiază lumea calculând: „Quum Deus calculat fit mundus". Consideraţiile acestea pun în adevărata lui lumină optimismul leibnizian. Lumea reală a intrat în existenţă graţie unui adevărat „mecanism metafizic". Bogăţia sa de conţinut i-a dat precădere asupra celorlalte lumi posibile. Intre toate, ea este cea mai „perfectă". Universul real este soluţia unei probleme de maximum şi minimum.

Matematica nu constitue totuşi, în ochii filosofului nostru, o disciplină ultimă, capabilă să susţină edificiul metafizicii sale. Leibniz nu îşi caută într'însa *principiile*. Dimpotrivă, convingerea lui este că axiomele matematice au ele însele nevoe de a fi demonstrate [1]. Singure principiile logice, al identităţii şi al contradicţiei (în fond două expresii ale aceluiaşi adevăr), posedă evidenţă intrinsecă. Logica e temelia adevărată a oricărei filosofii raţionale. Deducţia universală a adevărurilor din principiul identităţii este idealul cunoaşterii.

Idealul acesta rămâne însă interzis omului. Ca punct de plecare al ştiinţei sale, omul e silit să primească, alături de principiile logice, conţinutul experienţei, lumea faptelor. Logica şi experienţa imediată sunt cele două izvoare ale cunoştinţei. „Mon opinion est qu'on ne peut rien prendre pour principe primitif, sinon l'expérience et l'axiome de l'identité, ou ce qui est la même chose, de la contradiction, qui est primitif, puisque, autrement il n'y aurait point de différence entre la vérité et la fausseté... Toutes les autres vérités sont prouvables" [2].

Adevărurile se împart aşadar în două grupe: adevăruri

1) Leibniz a dat el însuşi exemplul, indicând demonstraţia câtorva axiome ale geometriei lui Euclid. De pildă demonstraţia principiului după care întregul e mai mare decât partea sa. Cf. Corespondenţa cu Bernouilli, scrisoarea din 7 August 1696 şi altele.

2) Cf. „Réflexions sur l'Essai de l'entendement humain de M. Locke".

raţionale (vérités de raison) şi adevăruri privitoare la fapte (vérités de fait). Cele dintâi sunt *necesare*, cele din urmă, *contingente*. Oopoziţia aceasta e de mare importanţă în filosofia lui Leibniz. Dacă adevărurile necesare privesc lumea ideală a esenţelor, cele contingente privesc existenţa concretă. Cele dintâi fac conţinutul matematicii şi al disciplinelor demonstrative, cele din urmă constituesc domeniul ştiinţelor inductive. Tot ce priveşte realitatea este fapt contingent. numai lumea posibilului posedă necesitate absolută.

Totuşi opoziţia aceasta nu trebue înţeleasă radical, în sensul empirismului. Pentru Leibniz lumea faptelor îşi are şi ea raţiunea sa. Am văzut cât e de adâncă în cugetarea filosofului german nevoia justificării raţionale a realului. Faptul existenţei însuşi nu poate fi lipsit de o justificare a intrării sale în existenţă. Singură divinitatea posedă existenţă necesară, numai într'însa posibilitatea esenţei coincide cu faptul existenţei[1]). Dimpotrivă tot ce e contingent cere o justificare a faptului că există.

Trebue să distingem aşadar oarecum două logici: o logică a necesităţii, guvernată de principiul identităţii, şi o logică a contingenţii. în care intervine un principiu original, *principiul raţiunii suficiente*. Amândouă servesc la întemeierea adevărurilor. Pe când însă principiul celei dintâi exprimă o pură necesitate metafizică, principiul celei din urmă are caracter finalist. Principiul raţiunii suficiente este denumit de Leibniz, *principiu al optimului* (principe du meilleur). El reprezintă ordinea care a prezidat la creaţia lumii, criteriul după care s'a orientat alegerea divină între esenţele posibile. In el se găseşte aşadar explicaţia ultimă a lumii reale. Principiul raţiunii suficiente este expresia raţională a optimismului leibnizian. Care e sensul acestui optimism, am văzut în paginile anterioare, analizând ideia perfecţiei şi a binelui.

Opoziţia între contingenţă şi necesitate constitue unul din punctele cele mai discutate ale filosofiei lui Leibniz. Expunerea noastră a prezentat numai un aspect al ei. Există un fel deosebit de a o înţelege, acela pe care l'a indicat L. Couturat în studiul său magistral asupra logicei lui Leibniz.

Fragmentele postume publicate de învăţatul francez arată că deosebirea celor două tipuri de adevăr nu este ireductibilă.

1) Leibniz primeşte în principiu argumentul ontologic cartezian. Rezervele lui sunt numai de detaliu. Cf. de pildă, De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami, 1701.

Ea își are izvorul în limitele minții omenești, nu în natura intrinsecă a adevărurilor. Pentru cunoașterea divină orice opoziție încetează, toate adevărurile sunt deopotrivă de necesare. Adevăr însemnează identitate (totală sau parțială). Dovada oricărei judecăți se face prin analiză, arătând că predicatul ei este o notă în cuprinsul noțiunii subiectului. Afară de înțelesul acesta imanent, pur intelectual, filosoful nostru nu cunoaște altă definiție a adevărului. *„Praedicatum inest subjecto;* ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité" [1]). Dacă, în fapt, analiza propozițiilor de cele mai multe ori nu poate fi terminată, adevărurile contingente închizând în ele o complexitate infinită de raporturi, în drept ea este totdeauna asigurată. Acesta e sensul principiului rațiunii suficiente, care ar putea fi numit mai de grabă *principiu al inteligibilității universale:* „Constat ergo, omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione" [2]). Contingență însemnează numai complexitate infinită, nu lipsă de rațiune: „contingentiae radix infinitum" [3]).

Principiul imanenței predicatului în subiect are o importanță covârșitoare pentru raționalismul leibnizian. El explică, dacă primim interpretarea lui Bertrand Russell și L. Couturat [4]), întregul conținut al monadologiei — concepția substanței mai întâi și printr'însa restul sistemului. Oricare ar fi însă părerea noastră asupra acestei interpretări, încercarea lui Leibniz de a reduce tezele metafizicii sale la propoziții strict formale, nu mai poate fi pusă la îndoială, după lucrările celor doi învățați.

Scrierile în care se manifestă mai limpede aspectul logic al gândirii filosofului nostru, sunt, alături de opusculul din 1686, întitulat „Discours de métaphysique" și de corespondența filosofului cu Arnauld, care-i servește de comentar, o serie de fragmente și mici tratate postume publicate de Couturat

1) Cf. Corespondența cu Arnauld, scrisoarea din 16 Iulie 1696.

2) Citat de *L. Couturat,* La Logique de Leibniz, p. 214, n. 2.

3) Noțiunea infinitului devine astfel refugiul lui Leibniz în fața necesității universale, spinoziste. Raționalismul lui lasă loc contingenții și libertății. Desigur, nu în sensul lipsei de determinare: definită prin complexitatea nesfârșită a cauzelor, libertatea însemnează numai acțiune imprevizibilă. Omul este geometru dar nu e profet. Puterea demonstrației lui nu se întinde la adevărurile de fapt.

4) Cf. *B. Russell,* A critical exposition of the phylosophy of Leibniz Cambridge, 1900; *L. Couturat,* La logique de Leibniz, Paris, 1901.

în 1903. Ele arată cât e de timpuriu şi de constant în viaţa filosofului interesul pentru problemele logice.

Desigur nevoia certitudinii e comună tuturor marilor gânditori ai secolului al XVII-lea. Niciunul nu poate sta însă alături de Leibniz, sub raportul acesta. Se poate spune că dela Aristotel nu s'a mai exercitat asupra tehnicei logice altă reflexie mai pătrunzătoare şi mai inventivă decât a filosofului german[1]). Leibniz admiră sistemul lui Spinoza, dar îl găseşte plin de erori în argumentare. Cât priveşte pe Descartes, regulele metodei sale devin obiectul celei mai necruţătoare critici din partea filosofului nostru[2]). „Indoiala" carteziană e pe de o parte prea radicală ca să rămână provizorie, pe de alta însă cedează prea repede în faţa argumentelor[3]). Criteriul evidenţei e lipsit de orice precizie; definiţia adevărului prin claritatea şi distincţia ideilor nu spune nimic, atâta timp cât nu se indică mijlocul de a deosebi ideile clare şi distincte de contrariile lor[4]). In genere regulele lui Descartes sunt mai mult precepte psihologice decât norme logice. In privinţa ideilor simple am văzut critica pe care o face Leibniz conceptelor întinderii şi mişcării. Filosofia lui Descartes apare, privită sub acest unghiu, ca o filosofie care acordă prea mult loc intuiţiei. E încă o filosofie a „imaginaţiei"[5]).

---

1) Leibniz face trecerea între vechea doctrină scolastică şi disciplina matematică a logisticei. Incercările sale de a lărgi şi perfecţiona silogismul, concepţia unei logici cuprinzătoare a relaţiilor, proectele privind alcătuirea unui alfabet al ideilor, ca punct de plecare pentru o enciclopedie demonstrativă a cunoştinţelor, în sfârşit străduinţele filosofului în direcţia unui sistem universal de semne (caracteristica universală), permiţând transformarea argumentării într'un calcul analog celui algebric, n'au rămas fără influenţă asupra logicei timpului nostru.

2) Cf. *L. Couturat*, op. cit. Cap. VI.

3) „...Cartesius, cum de omnibus dubitandum dixit dupliciter peccavit, nimis dubitando, et nimis facile a dubitatione discendendo". Scris. către Bernoulli, 1696.

4) Intr'un mic tratat publicat în 1684, „Meditationes de cognitione, veritate et ideis", Leibniz îşi propune să remedieze lipsurile acestea ale metodologiei carteziene, definind cu grijă conceptele cunoştinţei clare, distincte, intuitive şi adequate, şi opunându-le contrariilor lor.

5) Desigur o confruntare a cugetării lui Leibniz cu a lui Descartes prezintă şi alte aspecte. Intr'un anumit sens Leibniz continuă în metodologie spiritul cartezian. Matematica universală e şi pentru el idealul ştiinţei. Spiritul acestei discipline însă, felul cum concepe matematica, îl desparte radical de înaintaşul său. Desigur, amândoi văd în matematică nu atât o ştiinţă particulară, legată de un domeniu de fapte determinat, cât o metodă capabilă să îmbrăţişeze universul întreg. Matematica e instrumentul spiritului omenesc în genere. Conţinutul ei este înţeles însă altfel de fiecare. Pentru Descartes, reflexia asupra metodei se deschide cu o critică a logicei vechi. Matematica întoarce spatele formalismului aristotelic, întemeiat pe calitate şi pe abstracţie. Căile spiritului modern se despart de cele bătute până atunci. Un suflu revoluţionar animă „Regulele" şi „Discursul asupra metodei". Aplicaţia metodei

Leibniz, dimpotrivă, nu cunoaşte altă evidenţă decât a principiilor logice. Filosofia lui e pur analitică, se deduce întreagă din logica sa. Fără să intrăm în detaliul acestei demonstraţii, iată în câteva rânduri, liniile mari ale ei.

Problema centrală o face teoria substanţei. Ce e substanţa individuală? Cum se explică trăsăturile ei fundamentale? Răspunsul îl găsim reflectând asupra naturii judecăţii. Orice judecată atribue un predicat unui subiect: relaţia aceasta este modelul raportului substanţei cu accidentele sale. „Lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle"[1]. Substanţa e însă un subiect *real*, cuprinde aşadar în sine (după definiţia adevărului prin inherenţa predicatului în subiect), *totalitatea* predicatelor sale. „La nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion este attribuée".

Acesta e înţelesul complect al substanţei individuale: reflexia asupra *subiectului* logic i-a definit cadrul, conceptul *adevărului* a dat conţinut concret acestui cadru. *A fi*, în înţeles deplin, înseamnează a fi complect. Singur universul e însă cu adevărat complect. Conceptul substanţei închizând în sine, ca

---

la cunoştinţa realităţii se face reducând calitatea la cantitate, matematizând universul. Cuvintele lui Descartes dintr'o cunoscută scrisoare, adesea citată, — „ma physique est toute géometrique" — trebuesc luate în sensul lor cel mai tare.

Tendinţa lui Leibniz e cu totul deosebită. Spiritul său, deschis pentru calitate şi varietate, nu îi îngădue procedarea reductivă a lui Descartes. In loc de a reduce universul la cadrul matematicei, silinţa lui este să lărgească matematica până la cuprinderea universului concret. Nici o ostilitate faţă de trecut. Dimpotrivă logica formală e pentru el „una din invenţiile cele mai mari ale spiritului omenesc". Capacitatea de a stăpâni concretul, fără să renunţe la rigoarea procedării, face din silogism modelul etern al ştiinţei. Matematica însăşi trebue să ia exemplu dela procedarea aceasta. Ea se va constitui ca o disciplină formală, depaşind cadrul purei cantităţi. Constituirea unui calcul logic universal rămâne ţinta metodologiei leibniziene.

Nimic nu ilustrează mai bine spiritul deosebit în care consideră Descartes şi Leibniz matematica decât critica pe care o face filosoful german geometriei analitice. Expresia algebrică de care se foloseşte Descartes nu e capabilă să păstreze specificul realităţii geometrice. Redusă la relaţii numerice, realitatea aceasta îşi pierde caracterul propriu. Trebue concepută aşadar o disciplină nouă, care să păstreze specificul calitativ al întinderii şi figurii. Acesta e punctul de plecare al ştiinţei pe care matematicienii timpului nostru au constituit-o sub numele de „analysis situs", — o analiză a relaţiilor de situaţie, lucrând cu concepte calitative, specific spaţiale.

Problemele ridicate de metoda leibniziană au fost înfăţişate şi în literatura noastră filosofică de D-l C. Noica în volumul, premiat de Academia Română, intitulat „Concepte deschise în istoria filosofiei, Descartes, Leibniz, Kant".

1) Discours de metaphysique, VIII.

predicate, totalitatea relaţiilor sale, devine o imagine a universului însuşi, un aspect al lui.

Logica predicaţiei nu cunoaşte relaţia între subiecte. Acesta e motivul pentru care monadele n'au ferestre. Singurul raport care se concepe în cadrul ei este acela dela subiect la predicat. Urmată, până la capăt, logica predicaţiei duce la monism.

Şi totuşi filosofia lui Leibniz e pluralistă. De aci vin, după B. Russell, toate greutăţile sistemului. Am văzut cum încearcă Leibniz să le înlăture. Pluralismul monadelor nu exclude monismul, îl multiplică numai la infinit. Monadele sunt aspecte ale universului cu caracter total. Introducerea unui punct de vedere subiectiv salvează aşadar pluralismul. „Dacă n'ar exista monade, Spinoza ar avea dreptate".

Caracterul formal al demonstraţiei e subliniat cu şi mai multă energie într'un fragment publicat de L. Couturat în volumul său de inedite leibniziene [1]). Fragmentul acesta constitue una din paginele clasice ale filosofului nostru, un text care ar trebui meditat de oricine vrea să înţeleagă raţionalismul modern, în expresia lui cea mai radicală. Il redăm aci prescurtat, în limba lui originală.

Primae veritates sunt quae idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant, ut A est A, vel a non est non A....

Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit *probatio a priori*, independens ab experimento...

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum...

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necesaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca...

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione. seu nullum effectum esse absque causa.* Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est...

Sequitur etiam hinc *non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes :* utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est.

Sequitur etiam *nullas dari denominationes pure extrinsecas,* quae nullum prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata. Oportet enim ut notio subjecti denominati involvat notionem praedicati...

Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata, praeterita, praesentia ac futura...

Omnis substantia singuralis in perfecta notione sua involvit totum universum, omniaque in eo existentia praeterita, praesentia et futura...

Imo omnes substantiae singulares creatae sunt diversae expressiones ejusdem universi, ejusdemque causae universalis, nempe DEI; sed variant

1) Cf. deasemenea : Revue de Métaphysique et de Morale, Ianuarie 1902.

perfectione expressiones, ut ejusdem oppidi diversae repraesentationes..'

Omnis substantia singularis creata in omnes alias physicam actionem et passionem exercet..

In rigore dici potest *nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum.* Nam ut taceam non posse explicari quomodo aliquid transeat ex una re in substantiam alterius, jam ostensum est ex uniuscujusque rei notione jam consequi omnes ejus status futuros..,

Posita etiam diversitate animae et corporis, hinc explicari potest unio eorum sine Hypothesi vulgari influxus, quae intelligi non potest, et sine Hypothesi causae occasionalis, quae Deum ex machina advocat.

Non datur vacuum. Nam spatii vacui partes diversae forent perfectes similes et congruae inter se, nec ex se ipsis discerni possint, adeoque differrent solo numero, quod est absurdum. Eodem modo quo spatium, etiam tempus rem non esse probatur,

Non datur atomus, imo nullum est corpus tam exiguum, quin sit actu subdivisum..,

Hinc sequitur *in omni particula universi contineri mundum infinitatum creaturarum...*

Non datur ulla in rebus actualis figura determinata..,

Extensio et motus et ipsa corpora, quatenus in his solis collocantur, non sunt substantiae, sed phaenomena vera, ut irides...

Ad corporum substantiam requiritur aliquid extensionis expers, alioqui nullum erit principium realitatis phaenomenorum aut verae unitatis..,

Substantia corporea neque oriri neque interiri potest nisi per creationem aut annihilationem.., Ideo *Animata non oriuntur aut intereunt, tantum transformantur.*

Incercările noi asupra intelectului omenesc.

Printre puţinele lucrări întinse şi încheiate ale lui Leibniz, se numără „Nouveaux Essais sur l'Entendement humain", operă concepută ca o replică la „Incercările asupra intelectului omenesc", date la iveală, nu cu mulţi ani înainte, de către filosoful englez Locke. Scrise la 1704, „Nouveaux Essais" nu aveau să fie publicate prea curând, din pricina morţii lui Locke, filosoful pe care ele îl combăteau. Abia mulţi ani după aceea, prin 1765, un anumit Raspe va da la iveală, postum, opera pe care unii comentatori o socotesc cea mai de seamă a lui Leibniz.

Se ştie că Locke era empirist şi combătea în primul rând teoria cartesiană a ideilor înăscute. Leibniz, care reia punct cu punct discuţia întreprinsă de Locke, începe prin a arăta că nici empirismul filosofului englez nu dă socoteală cum trebue de cunoştinţele omeneşti. Pe căile arătate de Locke, nu s'ar putea înţelege de unde avem toate adevărurile necesare, adevărurile raţiunii, ci doar cum căpătăm adevărurile „de fapt". Pentru primele trebue deci, într'un anumit sens, să revenim la gândul că este ceva înnăscut spiritului omenesc. Iar acel ceva nu sunt ideile gata făcute, în chipul actual, ci toate adevărurile raţionale, în chip virtual. S'ar putea spune de pildă că, în măsura în care sunt ştiinţe ale raţiunii, aritmetica şi geometria ne sunt înnăscute. Nu avem întotdeauna prezente în minte

toate adevărurile matematicilor, ba poate pe unele nu le vom cunoaşte niciodată. Aceasta nu înseamnă însă mai puţin că ele ne aparţin, deoarece avem în noi facultatea de a le scoate la lumină din propriul nostru spirit.

Iar ceeace e înnăscut spiritului, nu e o simplă facultate, ci — spune Leibniz — o adevărată dispoziţie, o preformaţie. Adevărurile raţionale sunt preformate în mintea noastră, aşa cum este preformată câte o figură de vinele unei bucăţi de marmoră. De această natură nu sunt numai adevărurile matematicilor, deşi ele se dovedesc a fi cele mai caracteristice; chiar adevărurile morale pot fi socotite ca raţionale şi deci înnăscute spiritului. Dacă totuşi privitor la morală, neînţelegerile sunt mai mari decât în geometrie, faptul are loc prin aceea că, în cazul primei, interesele şi pasiunile noastre sunt foarte adesea în joc. E adevărat că, pentru ideea de morală, e nevoie de cea de Dumnezeu. Dar şi aceasta ne este înnăscută, nu în sensul că fiecare dintre noi o gândeşte limpede, dar în sensul că orişicine sănătos la minte ar putea-o atinge, cu puţină trudă.

Ne suntem înnăscuţi nouă înşine, prin urmare. Locke spusese că, înainte de orice experienţă, cugetul nostru este o *tabula rasa*. Vrea să spună cu aceasta, că, la început, spiritul n'are decât facultăţi? Dar, — întreabă Leibniz — unde se întâlneşte vreo facultate fără de act? E necesar prin urmare, de vreme ce stăpânim anumite facultăţi, să avem şi acte de-ale lor. Mai departe Locke afirmase că nu se află nimic în intelect fără să fi fost mai înainte în simţuri: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Leibniz răspunde că afirmaţia e adevărată, cu o singură excepţie: *nisi ipse intellectus*. Prin urmare, ceeace e înnăscut spiritului este spiritul însuşi, cu facultăţile, preformările şi actele sale.

Urmărind parte cu parte şi capitol cu capitol tratatul lui Locke, Leibniz îşi înfăţişează vederile privitoare la natura şi felurile ideilor, arată în ce înţeles trebuesc luate ideile simple şi cele complexe, discută aşa numitele, de către Locke, „moduri” ale gândirii, trece la analiza cuvintelor — unde are prilejul să-şi arate cunoştinţele de filolog — şi încheie comentariile sale printr'o analiză a cunoaşterii, analiză unde cea mai originală afirmaţie este cea că ar trebui să se folosească şi principiul probabilităţii în cunoaşterea lumii reale.

Numai prima parte, din cele patru ale Incercărilor lui Leibniz, este bine închegată. Celelalte constituesc comentarii,

nu rareori, aprobatoare, ale gândirii lui Locke; ca atare întregesc punctul de vedere al altuia, mai mult decât îl desfăşoară pe cel al autorului însuşi. Aşa cum sunt totuşi, „Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain" reprezintă o lucrare impunătoare şi care-l putea autoriza pe autor să se compare, până la un punct, cu Platon, sistemul lui Locke fiind mai de grabă apropiat de cel al lui Aristotel. Căci la fel cum Locke şi Aristotel sunt pentru *tabula rasa,* Platon și cu el sunt pentru înnăscut şi reminiscenţă.

Dar Leibniz nu ar fi avut nevoie să se ridice până la Platon. Chiar doctrina lui Descartes, în punctul acesta privitor la ideile înnăscute, nu susţinea altceva — dacă era înţeleasă cum trebue, — decât se afirmă în „Nouveaux Essais". Numai că doctrina lui Descartes se alterase în înfăţişarea pe care i-o dădeau Cartesienii, iar pe aceştia mai ales îi combătea Locke, fără ca Leibniz să înţeleagă acum a le lua apărarea.

Teodiceea.

Pentru dorinţa de conciliere, care era atât de înrădăcinată în spiritul lui Leibniz, o temă dintre cele mai serioase trebuia desigur s'o constitue nepotrivirea, aparentă cel puţin, dintre exigenţele raţiunii şi anumite dogme ale religiei. Dacă doctrina sa nu accentua în mod isbitor această nepotrivire, ea nu îl obliga mai puţin să tindă la găsirea unei soluţii pentru problema raporturilor dintre raţiune şi religie. Problema însă, căpătase o ascuţime deosebită prin autonomia luată de raţiune, odată cu filosofia modernă. La fel cum teologia nu se îngrijise, veacuri de-a-rândul, de exigenţele raţiunii, filosofia nu respecta la rândul ei întotdeauna vederile teologiei, aşa încât un cugetător respectuos faţă de biserică, cum era Leibniz, şi doritor să nu se lipsească de valorile ei morale, nu putea decât să-şi pună problema în chestiune. Ea devenea cu atât mai acută, în ochii lui Leibniz, cu cât el era direct solicitat, de către regina Prusiei, s'o desbată. Aşa, în chip ocazional, întocmai celorlalte lucrări mai intime ale sale, ia naştere lucrarea: *Essais de théodicée morale sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710).

Ceea ce neliniştise pe regina Prusiei şi neliniştea, într'o largă măsură, toate spiritele supus creştine din timpurile acelea, era în primul rând filosofia lui Pierre Bayle. Scepticismul său punea în lumină o serie de nepotriviri dintre dog-

mele religiei și rațiune, nepotriviri ce luau forma unei adevărate crize a gândirii, atunci când era vorba de problema răului. Leibniz se gândise, pare-se, de mai multă vreme să redacteze o Teodicee, cu alte cuvinte un sistem de gândire în care afirmația unui creator, a toate știutor și desăvârșit de bun, al lumii, să poată conviețui cu existența, în sânul ei, a răului fizic, cât și a celui moral, Nici o problemă nu putea turbura mai mult spiritul unui adevărat creștin decât constatarea că existența răului e neîndoioasă în sânul lumii. O asemenea constatare, de altfel, dusese încă dela începuturile creștinismului la adevărate schisme, așa încât sarcina pe care cuteza să și-o ia Leibniz, scriindu-și teodiceea, era în propriii săi ochi, deosebit de grea.

Se știe felul cum isbutise filosoful să depășească o concepție mecanistă a naturii prin ideea de finalitate, idee ce juca un rol atât de însemnat în gândirea sa și pentru a cărei reabilitare se străduise într'o așa de largă măsură. Tot pe căile finalismului va căuta Leibniz deslegarea problemei atât de grave care i se punea, acum. El deosebise, în cursul diferitelor sale schițe filosofice și mai ales în cuprinsul întinselor sale „Nouveaux Essais", între adevăruri ale rațiunii și adevăruri de fapt. Dacă nici un fel de adevăr nu poate fi contrazis, aceasta nu înseamnă că unele n'ar putea fi depășite. In timp ce Bayle afirma că dogmele contrazic rațiunea, Leibniz afirmă că ele nu fac decât să depășească rațiunea. Cu alte cuvinte, în cadrul teodiceii lui Leibniz, se face o deosebire între ceea ce contrazice și ceea ce e deasupra unui adevăr în așa fel încât să poată fi îngăduit teologiei de a face o afirmație și dincolo de ceea ce părea, din punct de vedere rațional, drept sau nedrept.

Dar ce interese dorește teologia să afirme? Ea nu urmărește altceva decât să întregească viziunea noastră asupra lumii, căpătată pe căile rațiunii. Intr'adevăr, principiul rațiunii suficiente, care ne făcea, în lumea adevărurilor de fapt, să ne ridicăm din treaptă în treaptă, dela un efect la cauza sa, cere încheerea seriei printr'o cauză primă, care, fiind cauză a lucrurilor, să fie totdeodată cauză pentru sine. De aci ideea legitimă a unui Creator. Dar Creatorul lucrează după anumite principii. Erau, spune filosoful, mai multe lumi cu putință; de vreme ce Dumnezeu a ales-o pe aceasta, înseamnă că ea este cea mai bună. Ideea de finalitate îndrumează prin urmare, chiar pe Creator în acțiunile sale.

Dar totuşi lumea noastră, privită drept cea mai bună dintre lumile cu putinţă, nu este în mod necesar una fără cusururi. Ba, într'un anumit sens, este chiar firesc ca în lumea noastră să existe unele mici cusururi, întrucât e vorba de o lume de lucruri şi fiinţe finite. Răul există deci în lume, de vreme ce există limitaţie. Suferinţa se naşte din această limitaţie, care e răul metafizic; ea însăşi, suferinţa, isvorând de aci, este răul fizic, iar păcatul este răul moral. Dar, dacă există rău sub toate formele acestea, nu trebue să ne închipuim mai puţin că măsura în care a fost el lăsat să se ivească pe lume este dintre cele mai mici.

Intr'adevăr, faptul că există rău pe lume, nu trebue să ne facă să credem că ea are şi un alt creator în afară de cel cu desăvârşire bun pe care-l concep teologii. Căile noastre nu sunt căile lui Dumnezeu, iar înţelesul pe care-l dăm noi lucrurilor nu este înţelesul pe care li l-a dat Dumnezeu. Leibniz cere acelora care iau seama la existenţa răului în lume, să înveţe că nu privesc decât o parte din realitate, iar nu întregul. Insă adesea o parte ni se poate părea lipsită de înţeles sau chiar urâtă, pe când întregul este plin de frumuseţe. Un colţ de tablou poate să nu aibă prea mult înţeles în el însuşi; în tablou totuşi, privit ca întreg, colţul se justifică pe deplin. Iar într'altă parte, filosoful afirmă că răul lumii sau ceea ce e monstruos în ea, poate fi încă îmbrăţişat de anumite reguli; la fel cum o serie numerică se poate înfăţişa în aparenţă neregulată, dar, odată bine înţeleasă în originea şi construcţia ei, are proprietăţi frumoase; la fel cum o linie, mai ales dacă nu i se cercetează decât un fragment, poate avea tot soiul de „tours et retours" şi totuşi să i se poată da ecuaţia şi construcţia, unde geometrul să găsească raţiunea iregularităţilor, — la fel tot ce i se pare păcat şi rău în lume, sub unghiul nostru de vedere, ar putea avea mai mult tâlc sub unghiul de vedere al Creatorului. Şi la urma urmii, chiar dacă răul ar exista aşa cum ne pare, nu ştim dacă Dumnezeu nu ni l-a dat spre a ne desăvârşi pe noi înşine, iar nu din slăbiciune. Până şi îngerilor le trebue, pentru a nu se moleşi, obstacole.

Iată felul cum înţelege Leibniz să soluţioneze existenţa răului în lumea unui Creator bun. Lui Bayle, care afirmase existenţa a două principii, unul al binelui şi altul al răului, Leibniz îi răspunde reafirmând existenţa unui singur Creator. Şi chiar dacă, după cum s'a obiectat de către unii, Leib-

niz acordă lui Bayle, într'un anumit sens, că răul poate fiinţa alături de bine, drept ceva deosebit de el, nu-i acordă niciodată că lumea isvorăşte din două principii.

Principiul finalităţii îl duce pe Leibniz, datorită deslegării ce o dă problemii răului, la o viziune optimistă a lumii. S'a spus că spiritul de analiză al filosofului, simţul infinitului mic, al diferenţii individuale, atât de caracteristice gândirii lui Leibniz, ar fi trebuit să-l departeze de un astfel de optimism, cu privire la lume în întregul ei. Dar simţul analitic nu depărta pe filosof, în niciun prilej, de pornirea sa universalistă, la fel de caracteristică şi ea. Facultatea de a diferenţia nu a covârşit la el niciodată pe cea de a integra, aşa încât teodiceea lui Leibniz nu este mai optimistă decât o îndreptăţea filosofia sa să fie. Leibniz a putut face concesii teologiei în sensul că s'a îndeletnicit adesea cu probleme care erau mai mult ale timpului decât ale sale; oricari erau însă problemele ce le lua în desbatere, propria sa gândire a fost cea care i-a dictat soluţiile.

Vico

Opera celui mai de seamă filosof italian — nepreţuită vreme de un veac la justa lui valoare — se leagă de o bună parte din fisionomia gândirii zilelor noastre. Dupăcum afirmă Heinz Horn, Vico este primul cugetător, care „în cercul de cultură occidental a promovat istoria umană ca obiect şi ca problemă a filosofiei"[1]) iniţiând o „metafizică a speciei omeneşti". Dar această gândire inovatoare nu-şi are numai succesul său parţial în cadrul restrâns al filosofiei istoriei, pe care o întemeiază cugetătorul napolitan. Tot Heinz Horn mai declară că odată cu Vico ia sfârşit specia filosofică existenţială, fiind înlocuită printr'o concepţie a devenirii. Prin urmare, chiar cele mai intime elemente ale metafizicii devin, sub auspiciile acestei vederi originale, subsumate unui cadru de relativitate istorică, renunţând la vechea funcţiune statică şi abstractizantă. Numai pentru această mare intuiţie creatoare, Vico trebuie studiat cu toată atenţia cuvenită şi aşezat în rândul celor cari au revoluţionat gândirea omenească.

Giambattista Vico s'a născut la Napoli în anul

1) *Heinz Horn*, Die Geschichtsphilosophie Ernst von Lasaulx' in Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. 3, H 1, 1936.

1668 şi se pare că, asemenea lui Kant, nu şi-a părăsit niciodată oraşul natal. In urma unui accident din copilărie, a rămas cu o fire profund melancolică şi înclinată, nu unei meditaţii vagi, ci unei ascuţite porniri de a surprinde adevărul în cele mai mici amănunte, dupăcum ne atestează atât autobiografia cât şi cuvintele de mai târziu ale biografului său, marchizul de Villarosa. Melancolia sa se agravează înspre anii tinereţii, alternând cu trăsăturile unei ameninţătoare desnădejdi, pricinuită probabil de către incertitudinile sale religioase. Documentul cel mai doveditor al acestei stări sufleteşti este poema de un întunecat pesimism, cu accente leopardiene *avant la lettre*, scrisă în 1692 şi intitulată *Affetti di un disperato*. Dar chiar din această poemă se surprinde intenţia de înfrânare în manifestarea durerii căreia caută să-i dea o îndrumare rodnică, dupăcum reiese din următoarele versuri:

Ma per le pene mie i' giuro a queste
aspre selve, solinghe, orride e meste
che non mai turbera, mentre respiro,
i lor alti silenzi un mio sospiro[1]).

Intr'adevăr, Vico îşi află o reconfortare în însăş natura lui reflexivă care constituie tăria experienţei sale din tinereţe, când zăbovea nopţi în şir, până'n zori, citind şi meditând. Mai târziu, el ocupă o catedră la universitatea din Napoli, din remunerarea căreia nu-i ajungeà să-şi întreţie familia, astfel încât este silit să recurgă la alte munci istovitoare, pe lângă studiu. Ca rod principal al cursurilor sale de drept, avem cuvântările latineşti de deschidere, cunoscute sub titlul de *Orazioni inaugurali*, cari cuprind, în germene şi fragmentar, esenţa preocupărilor sale filosofice de mai târziu; ele sunt redactate între 1699 şi 1707. Opera în care se manifestă parţial preocupările sale cele mai de seamă, poartă titlul *De univesi iuri uno principio*, o lucrare de filosofie a dreptului. Dar prima sa realizare propriu zis metafizică este *De antiquissima italorum sapientia*, scrisă în 1710, care ar reprezentà, după Croce, o primă etapă în cursul cugetării lui Vico. Insfârşit, opera sa cea mai de seamă poartă titlul *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni.* Prima formă a acestei lucrări, cunoscută sub numele de *Scienza nuova prima*

1) Dar pe durerile mele jur acestor păduri aspre, singuratice, sălbatice şi triste că, atât cât voiu trăi, niciun suspin al meu nu va turbura adâncile lor linişti.

e publicată în 1725, apoi în 1730. O a doua formă, definitivă, familiarizată sub numele de *Scienza nuova seconda,* apare abea în 1744. Filosoful moare în 1755, dupăce, din pricina surmenajului şi a multelor neplăceri întâmpinate, este atins, pentru doi ani de zile, de o amnesie totală.

Se pare că punctul de plecare al gândirii lui Vico, asemenea celui lui Leibniz, ar fi nemulţumirea asupra datelor cugetării carteziene, la care se mai adaogă şi influenţa hotărâtoare, pe care alţi trei autori au exercitat-o asupra formaţiei sale spirituale. Ce are de obiectat Vico lui Descartes? In primul rând, îngustarea, reducerea interesului filosofic la natura ideilor limpezi şi distincte, prin cari apărea exclusiv posibilitatea cunoaşterii, fiind lăsate la o parte toate celelalte manifestări ale activităţii spirituale, ca d. p. fantezia. In al doilea rând, ideile limpezi şi distincte nu numai că se prezentau nesuficiente pentru integritatea domeniului existenţei, dar nici măcar pentru propriul lor cadru limitat nu se dovedeau operante. Principiul lui *cogito ergo sum,* adică deducerea existenţei din cugetare (redusă la relaţii între idei limpezi şi distincte) devine valabilă pentru *conştiinţa* subiectivă, dar nu pentru *ştiinţă.* Cum pot fi satisfăcute şi exigenţele ştiinţei? Numai prin conversiunea lui *verum* cu *factum,* răspunde Vico; numai ceeace *facem,* putem într'adevăr cunoaşte, deci exclusiv faptul se identifică unei autentice cunoaşteri. Inlăuntrul relaţiei carteziene „în vreme ce mintea se cunoaşte (din cugetare), ea nu se face, şi deoarece nu se face, ignorează genul sau modul în care se cunoaşte" 1). Dar, în acest caz, numai Dumnezeu este cel care le-a făcut pe toate; omul, în specia carteziană, nu posedă decât conştiinţa, o facultate îmbucătăţită, care înlăuntrul Divinităţii nu rămâne separată, ci se identifică celorlalte însuşiri.

Rămâne de precizat cum a încolţit în mintea lui Vico acest agnosticism de nuanţă mistică şi cum a fost amendat tot de el. Aici e momentul să amintim de cei trei autori, cari au prezidat la formaţia sa filosofică, adică Platon, Tacit şi Bacon. Neîndoios, în conversiunea lui *verum* cu *factum,* împlinită prin întreaga formulare a obiecţiilor aduse lui Descartes, se surprinde în mod direct forma inductivă de cugetare a lui Bacon, dar se poate subînţelege şi dominanta metafizică pre-aristotelică a lui Platon, combinată cu acţiunea morală şi utilitară a lui Tacit. Aceştia doi din urmă vor ţine deasemenea să-şi declare

1) Die antiquissima italorum sapientia în Opere, vol. I. a cura de *Gentile* e *Nicolini,* Bari, Laterza, 1914 pag. 136.

influenţa în mod direct, determinându-l pe Vico să renunţe parţial la agnosticismul amintit. In momentul de faţă, intervine a doua etapă, mai însemnată, din activitatea sa.

Recurgând la autobiografia lui Vico, putem aprecia cât de mult a fost el înrâurit de Platon şi, în special, de „Republica" acestuia. Republica ideală constituie, pentru Vico, una din *ideile* platonice cele mai atrăgătoare. Astfel, încă din tinereţe, odată cu timpuria lui nemulţumire asupra metafizicii aristotelice, şi printr'o îndoctrinare platonică, visà el „un drept ideal, veşnic, care să se celebreze într'o cetate universală, după idea sau intenţia Providenţei, asupra cărei idei sunt apoi întemeiate toate republicele tuturor timpurilor şi tuturor naţiunilor"[1]).

Dar idea platonică nu-şi păstrează numai acest sens originar în mintea lui Vico; după cum am mai amintit, el suferă şi influenţa lui Tacit. Precum Platon arată omul în ce fel ar trebui să fie, Tacit îl indică aşa cum este. După cum Platon, „cu ştiinţa sa universală" se difuzează în toate elementele, care-l umplu pe înţelept cu dorinţa adevărului, tot astfel Tacit acordă sfatul utilităţii, care-l face pe filosoful practic să se conducă bine în toate împrejurările potrivnice. Admiraţia acestor două aspecte complimentare ale autorilor de mai sus a fost baza schiţării unei istorii ideal-eterne, asupra căreia să alerge istoria universală a tuturor timpurilor, aşa cum s'a realizat în *Scienza nuova;* ea va trebui să alcătuiască un model de echilibru pentru înţelept, care să ia, în acelaş timp, ceva din *sapienza riposta* a lui Platon şi din *sapienza volgare* a lui Tacit.

Dintr'o asemenea armonizare a lui Platon cu Tacit, va reieşi, cu necesitate, o alterare a ideilor platonice. Tacit, ca înţelept practic, va păstra şi el anumite invariante, pe un plan mai relativ şi mai caduc însă, decât al ideilor platonice, cu o elasticitate mai mare, după coloritul evenimentelor contingente. Colaborarea acestor doi autori în mintea lui Vico, am puteà spune că mână la *imanentizarea, istoricizarea* şi *psihologizarea* ideilor platonice, făcând să derive acele *genuri* sau *moduri,* înlăuntrul cărora noi trebuie să ne regăsim. Aceste genuri sau moduri, în dialectica istorică a *Ştiinţei nouă,* vor adopta fisionomia directă a ceeace cunoaştem sub numele de *tipuri.* Vico, prin urmare, ca întemeietor al tipului în gândire, ne desvăluie, în acelaş timp, şi originea lui. Este ştiut că orientarea

1) Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo in Giambattista Vico, L'autobiografia, Il Carteggio e le poesie varie a cura di *B. Croce* e *F. Nicolini,* Bari, Laterza, 1929, pag. 12.

tipologică modernă se prezintă ca o direcție filosofică ne-aristotelică, dar studiul lui Vico ne face să surprindem și mai lămurit germenele ei platonic.

Cum putem urmări, din cele constatate, renunțarea parțială a lui Vico la agnosticism? Privitor la natură, omul nu poate să ajungă la stabilirea unui adevăr, deoarece nu el a creat-o, ci Dumnezeu, singurul care-i posedă cheia. Dar, în schimb, omul rămâne capabil de a stăpâni, în mod cert, faptele sale, deoarece el le-a săvârșit. Conversiunea lui *verum* cu *factum* poate fi astfel operantă, numai înlăuntrul unui domeniu de fapte umane, deci pe un plan de desfășurare istorică. Filosofia istoriei nu devine, la Vico, ca la unii cugetători contemporani, un simplu câmp parțial și metodologic, ci apare ca singura formă cu putință a filosofiei, deoarece numai într'însa facultățile cunoașterei sunt în măsură de a opera cert, deci științific. Prin urmare, o gnoseologie fixată între limitele conversiunii lui *verum* cu *factum*, duce exclusiv la acea amintită „metafizică a speciei umane".

Astfel ia naștere *Știința nouă*, care reprezintă, după propria lui expresie, o „nouă artă critică". „Știință" fiindcă depășește planul subiectiv al conștiinței, lucrând asupra unui material real, iar „nouă" fiindcă Vico însuș posedă intuiția că rezultatul muncii sale va da curs unor inedite categorii de orientare față de accepția scientistă a iluminismului și a enciclopedismului, deoarece cursul evenimentelor, în concepția religioasă și metafizică a lui Vico, se leagă de o intenție și un consens al Providenței. Ideea sincretică, totodată platonică și creștină, a Providenței o concepe pe aceasta, ca răsfrângându-și originara-i lumină în legile evoluției popoarelor. Dar o asemenea privire metafizică rămâne complect detașată de întreaga structură a lucrării, susținută pe investigații și totalizări de fapte concrete, furnizate îndeosebi de amănunțite isvoare filologice.

După optica noastră, a diferențierii, *Știința nouă* apare, în acelaș timp, ca o istorie universală redusă la principii, o filosofie a limbajului și o filosofie propriu zisă. Dar în mintea lui Vico, toate aceste vederi compartimentate fusionau unitar. Factorul de unificare provine din noua privire a filosofului asupra filologiei, care nu mai înseamnă o disciplină exclusiv formală, ci devine și purtătoare de conținuturi; acestea pot fi de ordin moral, psihologic, religios, juridic sau economic, așa încât însumarea lor, după anumite criterii, constituie domeniul îngemănat al filosofiei și al istoriei. Conversiunea lui *verum* cu

factum face să derive identificarea certitudinii cu adevărul. *Certul* filologic se reduce la *adevăratul* filosofic, deoarece orce frântură de tradiţie, transmisă prin limbaj, cu titlu de simplă superstiţie, poate fi raţionalizată ca normă. Prin urmare, filosofia limbajului intră în sensul filosofiei propriu zise; filosofia istoriei, deasemenea, se identifică singurului mijloc posibil de a gândi; istoria însăş, astfel cum o concepe el, împinsă la principii, devine filosofie a istoriei, deci filosofie în unica accepţie a cuvântului.

Potrivit acestui mod de a privi lucrurile, sprijinindu-se pe atestări şi verificări filologice — roade ale unei trudnice eruditii — ajunge Vico la idea unui întreit tact, după care păşeşte evoluţia tuturor popoarelor şi grupurilor de cultură, formând un ciclu; odată cu terminarea tripartitei perioade, care alcătuieşte ciclul, acesta se află, necontenit, reluat dela început. Aşadar, trei epoci se succed în fazele de evoluţie ale unei certe colectivităţi umane, cari, după împlinirea cursului lor, se repetă, de nenumărate ori, în aceeaş ordine: *ricorrono*. Acestea sunt cunoscutele sale *corsi e ricorsi*. Visiunea unui sens ciclic în structura evenimentelor nu apare ca nouă, ci se declară încă din antichitate; între altele, ea contribue la ireductibilul pesimism al romanilor imperiali, cari văzuseră prăbuşirea atâtor culturi înfloritoare, şi nu erau, deci, siguri până când se va prelungi, şi pentru ei, sorocul de preferaţi ai destinului. Dar vederea ciclică a lui Vico, încetând să se mai fundeze pe intuiţii sau presimţiri, porneşte, pentru prima dată, dela criterii exacte şi pune astfel bază, filosofiei istoriei.

Prima vârstă a ciclurilor sale este numită a *zeilor*, când totul se săvârşea sub auspiciile Divinităţii, chiar şi cele mai neînsemnate acte ale vieţii; omul, aşa cum îl cunoaştem noi, cu caracterul său autonom, se află, în acest timp, cu totul eclipsat, printr'o deasă reţea de intenţii a factorilor supranaturali. A doua vârstă este a *eroilor;* Divinitatea capătă un caracter mai imanent acum, întrupându-se în diferite exemplare umane, aşa cum indică epopeile homerice; dar şi aci conştiinţa zeiască lasă un neînsemnat loc factorului psihic uman, umbrind mai toate laturile obişnuite ale vieţii prin limita funcţiunilor războinice. Insfârşit, urmează ultima vârstă, numită a o*amenilor,* când întreaga natură a speciei noastre se află „în întregime explicată"; omul ajunge să se manifeste, odată cu această epocă, în toate atribuţiile lui variate.

La cele trei vârste amintite, corespund trei limbajuri.

Primul se prezintă mut sau *hieroglific*, săvârşindu-se numai prin gesturi şi semne. Contemporan cu o vârstă teologică, el se acomodează, în modul cel mai perfect, riturilor religioase, cari se cer numai observate, nu şi numite sau comentate. Inlăuntrul unor comunităţi religioase, cum este ordinul călugărilor cistercieni, această formă mută a limbajului se mai păstrează şi astăzi. Al doilea limbaj poartă numele de *simbolic*. El corespunde vârstei eroice şi se exprimă numai prin imagini, metafore şi analogii; oamenii nu deţin sensul propriu al lucrurilor, numindu-le în mod derivat; ei nu se află încă stăpâni pe toate funcţiunile vieţii lor, iar facultatea abstracţiei şi a generalizării le lipseşte cu desăvârşire. Ultimul apare limbajul *epistolar*, adaptat formelor obişnuite ale vieţii.

Intr'o identică ordine, corespund epocilor amintite şi trei caractere scrise. Astfel, combate Vico vederile cari postulează o prioritate istorică a limbajului aupra scrisului, apariţiile lor declarându-se concomitente pentru filosoful napolitan. Primele caractere, numite divine, sunt adecuate la un limbaj necuvântător; urmează caracterele eroice, pentru cari Vico găseşte expresia de *universale fantastice* şi, însfârşit, odată cu limbajul epistolar, apar şi caracterele scrise vulgare.

Totodată, trei feluri de jurisprudenţe însoţesc aceste epoci. Prima este *teologia mistică* şi constituie legiferarea prin oracole. Aceste oracole din epoca zeilor dictau prescripţiile lor în versuri, astfel încât legile timpului s'au păstrat în *favole*. Urmează jurisprudenţa eroică numită *aequitas civilis*, întocmită în puţine cuvinte, lipsită de nuanţe şi care nu prevedea decât raţiunile de stat. Ultima jurisprudenţă devine *aequitas naturalis*, care are în vedere interesele particulare ale fiecărui cetăţean, în ipostazele cele mai minuţioase.

Popoarele, în cursul evoluţiei lor mai văd şi succesiunea a trei forme de guvernământ. Prima este *teocratică* şi corespunde autorităţii dinlăuntrul familiei, a doua apare ca *aristocratică* şi se adaptează cetăţilor cu domenii restrânse, iar ultima formă, *democratică*, are loc în cadrul republicilor şi apoi a monarhiilor populare.

Insfârşit, trăsăturile psihice, cari transpar din obiceiuri, sunt iarăş mereu altele la tipurile umane dinlăuntrul celor trei vârste de cultură. La primii oameni domină *pietatea* (Deucalion şi Pirra), cei din epoca eroică sunt *colerici*, iritabili (Achile), iar ultimii apar drept *oficioşi*, cuvânt corespunzător sensului de „civilizaţi".

Din cele constatate, se recunoaşte, pe lângă meritul lui Vico ca întemeietor al filosofiei istoriei, odată cu stabilirea ciclurilor, şi o altă trăsătură, pe care am mai menţionat-o: el este primul cugetător, care depăşind simpla observaţie empirică, surprinde paralelismul, factura corespunzătoare a deosebitelor manifestări dinlăuntrul aceluiaş moment istoric. Vico stabileşte un *tip* comun înlăuntrul unei colectivităţi date, şi astfel pune bazele celui mai însemnat capitol din noua ştiinţă a culturii, care domină astăzi o bună parte din gândire. Este adevărat că reprezentanţii contemporani ai acestei discipline, ar putea să-i aducă obiecţia că s'a oprit numai la determinanta *timpului*, nesocotind alţi factori, ca d. p. diferenţierea etnică, ce face să decurgă deosebit modul de manifestare a grupurilor de cultură, ce populează pământul. Dar Vico n'a fost necunoscător al acestor factori; i-a privit numai ca pe simple motive accesorii sau ramificaţii secundare, de o importanţă limitată. Astfel atribuie el Iafetiţilor (Indo-Europenilor) fantezia drept facultate dominantă, iar Semiţilor le rezervă însuşirile minţii; din aceasta putem deduce că primii ajung la o culme a desvoltării lor în vârsta eroică, pe când ceilalţi abea în ultima epocă; o asemenea constatare izolată nu exclude totuş ipoteza că ambele grupuri etnice au trebuit să străbată, deopotrivă, toate etapele amintite şi, astfel, nu adaogă nimic la visiunea întregului formulat de Vico. Teoreticienii contemporani ai culturii, un Dilthey sau mai recent un Spengler — prin studierea paralelismului de manifestări dinlăuntrul mai multor grupe, diferenţiate de cultură — nu fac decât să desvolte şi să aprofundeze parţial prima intuiţie a lui Vico.

In ceeace priveşte domeniul strict al filosofiei istoriei, principala obiecţie se leagă de dogmatismul celor trei vârste şi de necesitatea arbitrară a întoarcerilor. Dar Vico şi-a numit istoria sa *ideal-eternă*, abstrăgând, prin urmare, esenţialul din evenimente şi reducându-le la principii. Pe simplu plan contingenţial, deci empiric, Vico însuş a observat că rămâne aproximativă construcţia sa teoretică, privind, d. p., cazul Republicii Veneţiene, unde întârziase vârsta *eroică* a Evului Mediu. Pe filosof nu-l preocupa, însă, neregularitatea contingenţială a evenimentelor; raţiunea abstragerii principiilor sale se baza numai pe considerarea unor vaste dimensiuni istorice, cari se cristalizaseră de multă vreme.

Ultima mare contribuţie a lui Vico priveşte domeniul estetic. Croce îl consideră drept întemeietorul esteticii, deoarece

primul priveşte fantezia ca o categorie autonomă, ca o formă a cunoaşterii. Germenele acestei priviri se iscă încă dela combaterea ideilor clare şi distincte ale lui Descartes, dar culminează în considerarea epocilor divine şi eroice a ciclurilor sale, guvernate de factorul fanteziei. Din lipsa unor noţiuni potrivite pentru aspectele înconjurătoare, reprezentanţii acestor epoci se exprimau numai prin simboluri, analogii şi metafore, apărând toţi ca poeţi, pe cari Vico îi numeşte sublimi. Mobilele cari determină acest exclusiv limbaj poetic sunt efectele violente cari îl stăpânesc pe primtiiv, îndeosebi spaima nemăsurată sau bucuria. Deoarece poezia reprezintă integritatea formelor vieţii în acest timp, Vico ajunge să deosebească şi o *sapienza poetica* de o *sapienza riposta*, care urmează abea în a treia epocă; prima reprezintă, pentru vârstele eroice ale umanităţii un adevăr metafizic, cu mult mai puternic decât adevărul fizic. Ilustrarea lui Vico rămâne edificatoare; astfel, pentru acea mentalitate fantastică, adevăratul căpitan ar putea să se întruchipeze în figura lui Goffredo din poema lui Torquato Tasso „Ierusalimul liberat", iar toţi ceilalţi căpitani, cari nu se conformează întocmai acelui personagiu, ar fi consideraţi ca inexistenţi. Prin urmare, domeniul fanteziei aduce în mintea tipului eroic o bază metafizică mai puternică decât orce aspect efectiv al realităţii. Ea nu mai apare ca o etapă provizorie, ce-şi aşteaptă reducerea, prin clarificare, la un principiu raţional, ci devine un grad independent al minţii.

Ca obiecţie adresată lui Vico pe plan estetic, avem contestarea faptului că numai în primele două epoci s'ar ivi poezia, în timp ce ultima vârstă, cu caracter reflexiv, s'ar găsi în totul lipsită; cea mai superficială verificare ne arată că şi în a treia epocă se desvoltă facultăţile poetice. Să fi ignorat Vico acest amănunt? Dimpotrivă, el însuş a compus opere poetice. Obiecţia apare ca neîntemeiată dacă se are în vedere o subtilă distingere, dată, în această privinţă, de Vico, care schiţează, în mod indirect, indiciile unei anume poezii şi în epocile reflexive ale umanităţii; astfel, abea acum se desvoltă ironia, privită de filosof în sensul larg al cuvântului, ca formată din „neadevăr, care în virtutea unei reflexiuni ia masca adevărului". Prin urmare, poezia apare şi în acest timp însă ca o ficţiune conştientă; oamenii nu mai cred în propriile lor imaginări, ca în specia mentală mitică a tipurilor din vremea eroică. La acestea fantezia devine singura categorie a cunoaşterii, la ceilalţi ea coboară din reflexiune, trăsătura dominantă a ultimelor vârste. Ceeace se

află implicit în mintea lui Vico, desvoltă mai târziu Fr. Schlegel, care, cu prilejul unei comparaţii între poezia antică şi cea modernă, descoperă, ca o dificultate a ultimei, resortul unei inteligenţe nesăţioase, provocată de curiozitatea intelectuală [1]. Privind pentru prima dată structurile separate ale celor două specii poetice, Vico mai este şi cel care descoperă o psihologie a gândirii mitice, opusă gândirii conceptuale.

Recapitulând contribuţiile pe cari filosoful napolitan le aduce în istoria gândirii, vedem că apare drept precursor al evoluţionismului, fiind cel dintâiu filosof modern al devenirii; apoi el stabileşte categoria tipului în gândire, întemeiază filosofia istoriei şi teoria culturii, pune bazele esteticii moderne şi se ocupă primul, în mod ştiinţific, de mit şi de limbaj. O mare parte din coordonatele de gândire între cari ne mişcăm sunt opera sa, astfel încât, pe bună dreptate, Croce l-a numit „veacul XIX în germene" [2].

Iluminismul german

Iluminismul german (Aufklärung) se înfăţişează în genere ca o mişcare spirituală, vastă şi stufoasă, dacă e privită sub unghiul istoriei culturale, variată şi multiformă în ce priveşte izvoarele de inspiraţie şi alimentare, domeniile de activitate, preocupările, tendinţele şi urmările, înzestrată şi ca număr de filosofi şi tratate de a doua şi a treia mână, săracă în schimb în idei şi sisteme cu adevărat originale, — o eflorescenţă spirituală, totuş, ce rezumă străduinţele, setea, dorul de „lumină" şi „luminare" ale unui veac, limitat pe plan filosofic de universalismul raţionalist a lui Leibniz deoparte şi „Critica raţiunii pure" a lui Kant de alta.

In sens larg iluminism înseamnă mai ales pentru Germania lui Luther eliberarea gândirii umane de sub tutela dogmatismului teologic protestant, corespunzând, ca de altminteri în vremea Renaşterii, atitudinii omului care la un moment dat se descopere pe sine însuş, proprietar al unor facultăţi de cunoaştere şi simţire, cu ajutorul cărora străbate lumea şi lucrurile, organi-

1) Über das Studium der griechischen Poesie in *Fr. Schlegel*, Seine prosaishen Jugendschriften hsgb. von *J. Minor* II Bd. Wieni, 1906, p. 5.

2) *B. Croce*, La filosofia di Giambattista Vico, Bari, Laterza III ediz., 1933, pag. 257.

zând şi exploatând întreaga existenţă în beneficiul fericirii sale, a bunei sale stări.

Optimism, încredere deplină în atotputernicia facultăţilor psihice şi intelectuale, mândrie şi suficienţă, faţă de epocile anterioare mai puţin „luminate", convingerea de a trăi şi a fi stăpân în cea mai bună dintre lumi, făurită de Dumnezeu numai şi numai pentru ca neamul omenesc, în specie omul veacului al 18-lea, să-şi poată realiza idealul de perfecţiune morală şi de fericire terestră şi cerească.

Acestea sunt simţemintele cari animă spiritele epocii, creind acea atmosferă specifică (Zeitgeist) în care noul tip uman, filosof, savant, teolog, om de stat, pedagog sau literat se străduește, păşind pe urmele unui Pufendorf sau Thomasius, descinzând din împărăţia speculaţiilor metafizice ale lui Leibniz sau însuşindu-şi directivele ideologice şi ştiinţifice din afara hotarelor Germaniei, să soluţioneze definitiv problemele capitale ale veacului; principiul şi sensul ultim al mecanismului universal, raportul dintre spirit şi materie, raţiune şi credinţă, filosofie şi religie, nemurirea sufletului ş. a. m. d.

Prima etapă a iluminismului filosofic german care se extinde până pe la mijlocul veacului al 18-lea este marcată de încercarea lui Christian Wolff şi a discipolilor săi, în curând foarte numeroşi, de a închega un sistem, amplu şi minuţios, din speculaţiile filosofice ale lui Leibniz, rămase parte în manuscris, parte schiţate fragmentar sau împrăştiate prin scrisori şi alte lucrări ocazionale. Incep să apară rând pe rând tratate de metafizică, logică, etică, estetică, psihologie; exemplul este urmat apoi de teologi, economişti, jurisconsulţi ş. a. Instanţă supremă este raţiunea (Vernunft, Verstand); metoda de preferinţă cea matematică. Zelul fiind unic, pe la mijlocul secolului opera lui Wolff pare a fi desăvârşită. Diversele tratate fiind scrise în bună parte în limba germană, se crease o terminologie filosofică şi ştiinţifică, iar conaţionalii lui Wolff şi ai discipolilor săi aveau la îndemână un sistem limpede şi logic, care, după convingerea autorilor, constituia o sinteză definitivă a cunoştinţelor vremii.

Unora dintre contemporanii lui Wolff nu putea să le scape însă caracterul abstract, ipotetic şi străin de realitatea externă de o parte, iar de legile intelectului şi cerinţele sufletului uman de alta, al edificiului filosofic wolffian, lipsit de originalitate şi profunzime şi arid până la desgust.

Atacurile ce nu întârzie să se producă împotriva filosofiei

lui Wolff, se îndreaptă în două direcţii: se pune la îndoială valoarea raţiunii ca principiu unic de cunoaştere şi ca normă de conduită, în viaţă. Confruntându-se — sub influenţa vădită a empirismul englez (Locke) — legile raţiunii cu datele experienţei, se constată o discordanţă care are ca efect punerea în discuţie a problemei metodologice şi epistemologice (Lambert). Pe de altă parte, aderenţii filosofiei „bunului simţ" de provenienţă engleză şi franceză, revoltându-se împotriva dogmatismului raţionalist wolffian, tot atât de intolerant ca şi dogmatismul religios de pe timpuri, reiau unele preocupări practic-utilitariste ale şcolii lui Wolff, determinând un curent cunoscut îndecomun sub numele de filosofie populară (reprezentanţi foarte numeroşi, Mendelssohn şi Lessing fiind cei mai de seamă). Filosofia bunului simţ (Philosophie des gesunden Menschenverstandes), umană şi tolerantă, croită pe măsura omului de rând, are ca rezultat desăvârşirea emancipării spiritului german, încătuşat veacuri dearândul de dogmatismul religios şi apoi de cel filosofic. Germanul descopere bunurile şi frumuseţile vieţii concrete, se desgustă de speculaţiile metafizice, de acea „graue Theorie", mulţumindu-se cu un eclecticism filosofic-teologic, critic, moralizant, comod şi rezonabil.

Dar această concepţie, ignorând adâncurile sufletului uman, degenerând apoi în mediocru, superficial şi banal, provoacă o violentă reacţiune din partea tinerei generaţii de pe la 1770-80, care proclamă superioritatea vieţii afective şi instinctive asupra celei intelectuale. Aruncând peste bord tot balastul de principii şi deprinderi iluministe, această generaţie a „Sturm-und-Drang-ului", în frunte cu Hamann şi Herder, încearcă să întemeieze, alături de preocupările ei literare, o aşa numită filosofie a credinţei sau afectului. Intr'o explicabilă opoziţie faţă de Kant, filosofia credinţei se aşează turbulent deacurmezişul veacului raţionalist şi iluminist, pe care încearcă să-l lichideze definitiv, tocmai în timpul când şi „filosoful dela Königsberg" făcea aceeaş operă de lichidare în „Critica raţiunii pure".

1. — Precursori.

Importanţa strict filosofică a precursorilor iluminismului german este destul de redusă, chiar abstracţie făcând de faptul că sunt contimporani cu Leibniz, care îi întunecă aproape cu desăvârşire. Li se rezervă totuş un loc în istoria metodologiei ştiinţelor şi mai ales în istoria iluminismului pentru următoarele motive:

Samuel Pufendorf (1632-1694), istoriograf şi jurist, păşind pe urmele lui Hugo Grotius şi a filosofului englez Hobbes (încearcă o îmbinare a principiului sociabilităţii, formulat de cel dintâi cu conceptul instinctului de conservare individuală, susţinut de către cel de al doilea), pune bazele dreptului natural, aplicând în mod consecvent metoda logico-geometrică. Este primul german care are curajul să decreteze facultatea morală a omului ca fundament unic al dreptului natural, iar ca principiu de cunoaştere ştiinţifică exclusiv intelectul uman. In felul acesta Pufendorf are meritul de a fi separat cu rigurositate — în ciuda întregii ortodoxii a vremii — domeniul ştiinţei de acela al teologiei, militând în favorul intelectului ca principiu autonom de cunoaştere şi cercetare alături de credinţă şi revelaţie. Reacţiunea ortodoxismului, deprins încă de pe timpul lui Melanchthon de a nu face nici o distincţie între drept, care după Pufendorf trebuia să fie unul şi acelaş pentru prozeliţii tuturor religiilor şi confesiunilor, şi morală creştină, a fost cât se poate de violentă, cu singurul rezultat că Pufendorf a găsit urmaşi din ce în ce mai numeroşi, — el însuş rămânând cu toate operele sale (ca De iure naturae et gentium. Londra 1672; De officio hominis et civis iusta legem naturalem. Londra 1673 ş. a.), azi fără nici o importanţă în pragul veacului iluminist.

Walter von Tschirnhaus (1651-1708), logician şi bun cunoscător al matematicii şi fizicei, prieten cu Spinoza şi Leibniz, este metodolog prin excelenţă. Incearcă să stabilească o apropiere între teorie şi experiment, deducţie şi inducţie. In opera sa *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (Amsterdam 1687), un fel de îndreptar metodologic, se arată când raţionalist când empirist, după cum se foloseşte de argumente şi concepte (de ex. definiţia genetică) împrumutate dela Descartes şi Spinoza sau extrase din fizică, acea ştiinţă pe care dânsul o crede incomparabil superioară tuturor celorlalte discipline. Şi el aplică în argumentarea sa metoda riguros ştiinţifică-geometrică, susţinând în acelaş timp că orice adevăr obţinut prin raţionament logic are nevoe de confirmare experimentală. Influenţa lui Tschirnhaus, erudit de ţinută severă, care spre deosebire de Pufendorf şi Thomasius, nu s'a coborît deloc în arena discuţiilor filosofice la ordinea zilei, se resimte alături de cea a filosofiei de peste hotare ori şi de câte ori se repetă în cursul veacului încercarea unei sinteze între raţionalism şi empirism.

Christian Thomasius (1655-1728), profesor de jurisprudenţă şi filosofie la Leipzig şi Halle, îşi însuşeşte din capul

locului punctul de vedere al lui Pufendorf. „Lumina naturii şi lumina revelaţiei sunt izvoare diferite", zice el; „teologia derivă din scriptură, filosofia din raţiune. Scopul filosofiei este fericirea terestră a neamului omenesc, scopul teologiei fericirea cerească". Thomasius este precursorul prin vocaţie al iluminismului popular, tipul reprezentativ, prin anticipaţie, al raţionalismului luminat din ce în ce mai frecvent în cursul deceniilor următoare. După Thomasius ştiinţa nu constitue o valoare decât în măsura în care poate fi pusă în serviciul vieţii practice, având de scop să răspândească „lumină" (Aufklärung). El însuş nu este un creator în ale ştiinţei, ci un popularizator şi propagator al ei. Din teoriile sale asupra dreptului natural (expuse de pildă în *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu commune deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori*, Halle 1705, unde justum nu înseamnă nimic altceva decât: ce ţie nu-ţi place, altuia nu face), nu a mai rămas nimic în picioare. Numele lui se menţine însă în istoria filosofiei şi a culturii germane ca al celui dintâi profesor care a avut curajul să ţină prelegeri în limba germană; tot el înfiinţează apoi prima revistă germană şi luptă în mod neînfricat împotriva viciilor timpului şi pentru libertatea cercetării ştiinţifice.

2. — Christian Wolff.

Adevăratul fondator şi iniţiator al filosofiei iluministe germane este fără îndoială Leibniz, cel mai de seamă filosof al Germaniei moderne până la Kant. Valoarea filosofiei lui Leibniz depăşind însă cu mult pe cea a întregii filosofii iluministe germane, i s'a rezervat un capitol aparte în cuprinsul volumului de faţă. Dar şi din alte considerente o expunere a gândirii lui Leibniz nu-şi are locul în cadrul acestui capitol. Opera lui fiind în mare parte inaccesibilă şi neexpusă în mod sistematic, influenţa ei nu s'a exercitat în mod direct şi imediat asupra contemporanilor săi. Cu înlăturarea acestor neajunsuri se însărcinează Christian Wolff, filosoful principal al vremii şi capul primii şcoli filosofice germane, care îi poartă numele.

Christian Wolff (1679-1754), celebru profesor de filosofie dela universitatea din Halle, trece drept întemeietor al raţionalismului dogmatic, având meritul de a fi înjghebat într'un sistem complet şi riguros ştiinţific concepţia filosofică a lui Leibniz, pe care o expune într'o serie de tratate, astăzi indigeste, scrise parte în limba germană, a cărei terminologie filosofică o crează parţial. Titlurile acestor scrieri încep toate cu cuvintele: „Ver-

nünftige Gedanken" etc. (adecă idei rezonabile). Asemenea „vernünftige Gedanken" își face Wolff despre tot soiul de lucruri, ca de pildă despre intelectul uman și procedeul cel mai potrivit de a afla adevărul; despre Dumnezeu, lume și suflet, și toate lucrurile; despre faptele omului întru promovarea fericirii sale; drespre traiul omului în societate; despre manifestările din natură, etc. Operele scrise în limba latină formează cuprinsul a 23 volume respectabile.

După Wolff, filosofia este știința despre tot ce poate fi gândit. Conceptul suprem din care derivă prin deducție matematică întregul sistem este principiul contradicției. Sistemul se bifurcă apoi în filosofie teoretică sau metafizică și filosofie practică, amândurora premergându-le, ca un fel de introducere, logica. In metafizică sunt cuprinse ontologia, cosmologia, psihologia rațională și teologia naturală (spre deosebire de cea pozitivă). Filosofia practică se divide în etică, economie și politică. In sfârșit Wolff mai impune filosofiei și scopuri: limpezirea minților și aservirea intereselor practice.

Confruntat cu Leibniz, Wolff nu aduce în câmpul filosofiei nici o concepție nouă, originală. Se mulțumește și reușește de minune să ajusteze, simplifice, dilueze și vulgarizeze tezaurul filosofic al maestrului său, înodând unele fire, părăsind altele, cari îi păreau prea ipotetice sau îndrăznețe (ca de pildă ipoteza armoniei prestabilite, etc.). Inzestrat cu un talent didactic vrednic de laudă, furnizează conaționalilor săi o doctrină, un sistem și o metodă, îi învață să gândească logic și metodic și să cultive un ideal de clară, limpede și rezonabilă mediocritate.

3. — Școala filosofică a lui Wolff.

Din marele număr de discipoli ai lui Wolff, cari în genere se mulțumesc a spori numărul tratatelor de filosofie după calapodul indicat de magistrul lor, unul singur merită a fi menționat, anume Alexander G. Baumgarten (1714-1762), întemeitorul esteticei filosofice germane. Estetica este singura disciplină filosofică netratată în sistemul lui Christian Wolff. Baumgarten umple această lacună. După dânsul obiectul esteticei îl formează datele cunoașterii sensibile, inferioare, confuze, spre deosebire de cele superioare, clare, raționale, cari sunt de domeniul logicei. Frumosul este perfecțiunea (das Vollkommene) percepută prin simțuri, intuită. Estetica lui Baumgarten a rămas neterminată. De estetica filosofică până la apariția „Criticei puterii de judecată"

a lui Kant s'au mai ocupat între alţii Georg Fr. Meier şi J. G. Sulzer.

Extremismul raţionalist al lui Wolff, dispreţul său exagerat faţă de empirism pe care îl exclude pe cât posibil din sistemul său (Wolff cunoaşte totuş şi o psihologie empirică alături de cea raţională), întâmpină încă de timpuriu rezistenţa unora dintre contimporanii şi urmaşii săi imediaţi, mai accesibili influenţei empirismului unui Locke de pildă decât Wolff însuş.

In sensul indicat se manifestă Andreas Rüdiger (1671-1731), filosof eclectic şi medicinist, care respinge între altele definiţia filosofiei ca ştiinţă a posibilului, în măsura în care acest posibil poate fi gândit. Obiectul filosofiei fiind dimpotrivă cunoaşterea realităţii (des Wirklichen), Rüdiger găseşte că metoda geometrică este inaptă pentru investigaţia filosofică. Din însuş titlul lucrării sale *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione* (Leipzig 1704) se vede de unde trebue să derive după Rüdiger adevărata metodă filosofică. Acest filosof este şi antideterminist, împotriva doctrinei ideilor înăscute şi a armoniei prestabilite între trup şi suflet.

Adversar mai influent al lui Wolff decât Rüdiger este discipolul acestuia din urmă

Christian Aug. Crusius (1712-1776), profesor de teologie şi filosofie la universitatea din Leipzig. Crusius susţine că nu noţiunile „goale", ci datele simţurilor, experienţa formează punctul de plecare în actul de cunoaştere. El face distincţie între cauză şi act de cunoaştere, între legile după cari funcţionează gândirea şi nexul cauzal al lucrurilor. Teza aceasta îl aşează pe Crusius la polul opus al raţionalismului, pentru care înlănţuire cauzală şi proces logic de cunoaştere sunt unul şi acelaş lucru. Crusius respinge ca şi Rüdiger concepţia deterministă, înlocuind-o cu ipoteza voinţei libere care emană dela Dumnezeu. In felul acesta Crusius contribue şi în domeniul etic şi logic la subminarea edificiului raţionalist.

4. — Noi încercări metodologice şi epistemologice până la Kant.

Scepticismul antiraţionalist, care îşi croeşte drum în spiritul epocii, surpă fundamentele sistemului wolffian. Empirismul din ce în ce mai influent canalizează discuţiile filosofice în două direcţii: 1) înspre filosofia populară, care acaparează întreg complexul de probleme rezultat de pe urma filosofiei practice şi în bună parte a celei teoretice tip Wolff; 2) înspre ştiinţele

exacte sau noologice (dacă se sprijină pe material empiric cum e cazul psihologiei empirice), în preajma cărora se meditează din ce în ce mai serios asupra problemelor de ordin metodologic şi epistemologic.

Trei dintre reprezentanţii acestei direcţii merită a fi relevaţi în mod deosebit, dacă nu atât pentru valoarea în sine a teoriilor lor, atunci cel puţin pentru rolul pe care-l deţin în pregătirea filosofiei critice kantiene.

Leonhard Euler (1707-1783), matematician de mare renume, membru al Academiei din Berlin, influenţat de Newton, postulează o filosofie a naturii clădită pe princpiile mecanicei. Spaţiul şi timpul absolut nu sunt lucruri, ci postulate necesare ale matematicei şi fizicei. (cf. Réflexions sur l'espace et le temps. 1748).

Johann Heinrich Lambert (1728-1777), academician ca şi Euler, este considerat în mai multe privinţi ca precursor imediat al lui Kant. In cosmologie (cf. Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues. Augsburg 1761) se apropie întrucâtva de teoria lui Kant şi Laplace asupra genezei universului. In teoria cunoaşterii (Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren. Leipzig 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis. Riga 1771), caută să îmbine raţionalismul lui Wolff cu empirismul lui Locke. In actul cunoaşterii distinge două elemente eterogene: unul dat, înăscut, aprioric şi altul venit din afară, însuşit, aposterioric, — elemente cari nu trebue confundate nici derivate unul din celălalt, cum procedează deoparte raţionalismul, de alta empirismul. Deosebind deci o formă a cunoaşterii de un conţinut al ei, Lambert vede problema pusă de Kant, o soluţionează însă tot după calapodul tradiţional prin identificarea legilor gândirii cu cele ale lumii reale.

Johann Nikolaus Tetens (1736-1805) este cel mai de seamă psiholog al vremii, mai ales un iscusit analist al stărilor psihice. Ridică psihologia empirică la rang de ştiinţă, aplicând în mod consecvent metoda introspecţiei şi diviziunea facultăţilor psihice în trei: intelect, voinţă şi afectivitate, diviziune pe care o adoptă şi Kant. Pe teren epistemologic (cf. Philosophische Versuche über die menschliche Natur) îşi însuşeşte — probabil sub influenţa disertaţiei lui Kant „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis", apărută la 1770 — separaţia dintre formă şi conţinut în actul gândirii. Şi Tetens ajunge până în

pragul filosofiei critice, a cărei problemă şi-o pune, răspunsul rămânând să-l dea însă Kant.

5. — Iluminismul ca filosofie populară.

Până pe la mijlocul veacului al 18-lea sistemul filosofic al lui Wolff trecea oarecum drept filosofie oficială, privită cu neîncredere doar de către o seamă de teologi neconvertiţi încă la teologia raţională. In a doua jumătate a veacului, filosofia iluministă populară, adevăratul iluminism, trece în locul wolffianismului, din care purcede, debarasându-se doar de orice autoritate, dogmă şi sistem şi ridicând la rang de principiu normativ absolut „bunul simţ" sau „mintea sănătoasă a omului" (gesunder Menschenverstand). In iluminism sensul conceptului „raţiune" sufere o transformare. Din divină ce era, devine acum umană, prefăcându-se în „minte", „Vestand", într'o minte sănătoasă, adică practică, rezonabilă, independentă. „Was ist Aufklärung?" se întreabă Kant într'un articol cu acelaş titlu, şi spune: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbsverschuldeten Unmündigkeit. Unmundigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Sapere aude!" Să ai curajul de a te servi de propria ta minte. Iar a nu te servi de ea, înseamnă să fii sau leneş sau laş. In această ordine este interesant de observat că Frederic II, iluminatul pe tronul Prusiei, este de părere că luminarea celor neluminaţi trebue făcută cu forţa, dacă altfel nu se poate, scopul suprem fiind doar binele şi fericirea tuturor, perfecţiunea morală.

Toată această filosofie are un pronunţat caracter antropologic. Omul este obiectul central al preocupărilor; organul suprem: mintea sănătoasă, bunul simţ; problema centrală: raportul dintre biserică şi cultură; domeniile de activitate: religia-morala, arta-ştiinţa, dreptul-economia, educaţia-tehnica, statul-societatea; atitudinea: practică-utilitaristă-educativă; concepţia filosofică în genere: eclecticism.

Alături de wolffianism, iluminismul francez (Voltaire, Diderot, D'Alembert etc.), moralismul şi deismul englez îşi dau mâna cu unele curente spirituale indigene (pietismul religios, sentimentalismul), şi contopite în iluminism, pătrund în biserică, universităţi, şcoli, viaţa publică şi privată.

Trecând la prezentarea problemei cultură-biserică, trebue să pomenim că în tot cursul secolului 18, biserica îşi păstrase neştirbită autoritatea ei alături de filosofie şi ştiinţă. Atitudinea

conciliantă a tuturor filosofilor din acest timp se situiază pe linia indicată de Leibniz, care căutase cu tot dinadinsul să împreune punctul de vedere teologic-teleologic cu cel fizico-matematic, filosofia raţionalistă a lui Descartes şi Spinoza bazate pe ştiinţele exacte şi logică, cu idealismul religios al spiritului german. Cosmosul organizat şi prestabilit, fiind un rezultat al raţiunii divine, nu poate să existe vre-o contradicţie între raţiune şi revelaţie, sau credinţă. Concilianţa lui Leibniz a trecut şi asupra lui Wolff, care respectă compromisul, întreaga filosofie a vremii ostenindu-se să argumenteze în favorul unui acord între dogmă şi raţiune în ceea ce priveşte existenţa lui Dumnezeu.

Lucrurile se schimbă însă, imediat ce trecem la iluminism. Se respinge compromisul lui Wolff. Interpretarea şi critica filologico-istorică şi filosofică a textelor biblice devine din ce în ce mai frecventă. Sub influenţa empirismului, a umanismului estetic al unui Shaftesbury, a deismului englez, filosofii populari germani înlocuesc creştinismul dogmatic tenebros, sever, medieval cu un creştinism modern, practic, uman. O atitudine extrem de agresivă faţă de creştinismul istoric şi faţă de izvoarele sale biblice este acea a lui Hermann Samuel Reimarus (1694-1765). Fiind partizanul religiei naturale (raţionale), aduce o critică acerbă creştinismului dogmatic. Nu acceptă decât o singură minune: creaţia universului. Restul revelaţiei împreună cu scriptura nu sunt decât minciuni şi manopere popeşti. Câteva fragmente din opera sa „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" au fost date publicităţii de Lessing. Furtuna pe care au stârnit-o a fost atât de violentă, încât Lessing fu nevoit să sisteze publicarea lucrării lui Reimarus. Cea mai caracteristică figură a iluminismului popular rămâne însă

Moses Mendelssohn (1729-1786), filosof evreu, modest, nobil şi tolerant, cosmopolit, bun stilist şi scriitor mult gustat de publicul amator de lectură filosofică. Publică între altele o lucrare (Phädon, Berlin 1767), în care se ocupă de nemurire. Idealul de înţelepciune atât pentru Mendelssohn cât şi pentru întreaga epocă iluministă este Socrate, fireşte un Socrate modernizat şi pus la curent cu întreg spiritul epocii. Adagiul mereu repetat de Mendelssohn este perfecţiunea morală şi spirituală a individului.

Gotthold E. Lessing (1729-1781), este capul cel mai lucid al acestei perioade. Spirit critic, combativ şi independent, un pasionat al căutării adevărului, abordează domeniul literaturii, esteticei şi criticei literare, teologiei şi filosofiei, lăsând peste

tot urme adânci şi depăşind orizontul iluminismului obicinuit. Pornind dela teologie şi cunoscând pe Leibniz şi Spinoza, pătrunde în filosofia istoriei. Se ocupă de evoluţia religioasă a neamului omenesc în lucrarea sa „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (1780), evoluţie care, după dânsul, decurge în etape, acestea descriind în mare drumul pe care îl străbate, în mic, omul în trecerea sa prin patru vrâste: copilăria, adolescenţa, maturitatea, bătrâneţea. Prima etapă este acea a vechiului testament, iar a doua cea a noului testament, faza în care trăim şi azi, zice Lessing. Faza de maturitate a creştinismului este rezervată viitorului. Admiţând că evoluţia istorică are ca ţintă perfecţiunea neamului omenesc, perfecţiune care se va înfăptui după un plan stabilit de însuş Dumnezeu, Lessing se arată iluminist. Ca filosof al istoriei însă, el se ridică mult deasupra epocii sale şi se aşează, alături de Herder, în pragul veacului 19.

6. — Filosofia credinţei.

Curentul „Sturm-und-Drang" fiind în primul loc o reacţiune a afectivităţii împotriva intelectualismului, a vieţii naturale (Rousseau) împotriva celei artificiale, se manifestă în literatură şi, mai mult lăturalnic, în filosofie, dând naştere unei filosofii a credinţei reprezentată mai ales de Hamann, Herder şi Jakobi.

J. G. Hamann (1730-1788), prieten cu Herder, asupra căruia exercită o puternică înrâurire, este inspiratorul acestei filosofii. Adversar declarat al tuturor abstracţiunilor şi speculaţiilor filosofice, Hamann susţine că filosofia nu se face cu intelectul ci cu simţurile. Principiul suprem al filosofiei este credinţa. Pentru a crede, nu avem nevoe de argumente şi dovezi. Dumnezeu există, deoarece credem în el. Credinţa este un product al sensibilităţii sau al vieţii afective. Generalului, abstracţiunii, Hamann îi opune concretul, individualul. Lumea o găseşte plină de contradicţii, pe cari le întâlnim şi în viaţa şi opera lui, confuză, haotică, forţată, presărată totuş pe ici pe colo cu scântei şi sclipiri geniale.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), mai multilateral încă decât Lesing, este şi el, mai puţin filosof decât poet, estetician, critic şi istoric literar, teolog. Iar în filosofie caşi Lessing, îşi îndreaptă atenţia asupra evoluţiei istorice, privită sub unghiul rosturilor şi sensului existenţei umane în lume şi dincolo de ea. Ideea de progres şi evoluţie primeşte însă, o formă mai concretă, epocile istorice fiind privite cu mai multă obiectivitate şi înţe-

legere pentru individualitatea lor. Darul individualizării îl apropie pe Herder de Hamann, cu care se mai aseamănă prin faptul că şi dânsul filosofează cu afectul resp. credinţa. Lipsa lui de metodă, de disciplină logică şi concentrare care se manifestă mai ales în ale sale „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", îi atrage o serie de observaţii critice din partea lui Kant, fostul său profesor. Critica aceasta îl indispune pe Herder întru atât încât în ultimele sale scrieri filosofice (Metakritik, îndreptat împotriva Criticii raţiunii pure, şi Kalligone, împotriva Criticii puterii de judecată), caută să respingă fără dreptate şi fără succes, concepţiile (de pildă dualismul epistemologic) lui Kant. Mai metodic decât Herder se prezintă

Friedrich Heinrich Jakobi (1743-1819), cunoscut în urma unei polemici cu Mendelssohn asupra întrebării dacă Lessing a fost sau nu spinozist. Jakobi afirmă că singurul drum spre absolut este acela al credinţei, al facultăţii simţurilor, cari singure pot să ne furnizeze date imediate despre realitate. Crede că filosofia lui Kant, dărâmând edificiul cunoştinţelor ştiinţifice, va face loc credinţei.

In totalitatea sa, iluminismul german se prezintă ca o filosofie cu caracter receptiv, electic, lipsit în parte de originalitate. Nici un gânditor din cei expuşi mai sus nu se ridică la înălţimile speculative nici ale lui Leibniz, care inaugurează această filosofie, nici ale lui Kant, care o lichidează. Filosofia iluministă întruneşte în genere caracterele unei faze de tranziţie şi de pregătire între marile sisteme raţionaliste (Descartes-Spinoza-Leibniz) şi empiriste (Locke-Berkeley-Hume) de o parte şi filosofia critică şi romantică germană de alta.

INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE
„TIPARUL UNIVERSITAR"
BUCUREȘTI

INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE
„TIPARUL UNIVERSITAR"
BUCUREȘTI

Lei 220